Federazione Italiana degli Studenti per la cultura religiosa

UGO JANNI

CATECHISMO FILOSOFICO

SULLE

FONDAMENTALI DOTTRINE

DEL

CRISTIANESIMO

FIRENZE
TIPOGRAFIA CLAUDIANA
51, Via de' Serragli

1907

ALLA MIA FIGLIUOLA

ELSIE

AUGURANDO CHE VIVA E CRESCA

ALL'AMORE DI DIO

ALLA FEDE E AL SERVIZIO DI CRISTO

DEDICO

Non reputo superflue alcune righe di preambolo a questo mio *Catechismo*, per chiarirne la natura e additarne lo scopo.

La miscredenza contemporanea usa adornarsi co' superbi nomignoli di scientifica, di razionale, di filosofica; e giunge perfino a considerare compassionevolmente, quasi esseri inferiori o minorenni, quei che non s'acconciano alle sue pretensioni demolitrici accreditate col pretesto di calcar le vie positive della scienza.

L'ignoranza delle cose di religione — che domina in basso ed infuria in alto — crea un ambiente propizio alla cultura di quel pernicioso bacillo: la maggior parte di coloro che parlano con disdegno della *dottrinetta*, ignorano, quanto i pellirosse, l'*a*, *b*, *c* dell'Evangelo.

Pertanto, una esposizione dei principii fondamentali del Cristianesimo, che ne lumeggi l'insuperabile contenuto filosofico e l'armonia maravigliosa con la scienza legittima, una esposizione, dico, succinta, compendiosa e chiara quale a catechismo s'addice; un catechismo filosofico del Cristianesimo a tinta apologetica, può essere mezzo utile e pratico per contribuire ad ergere una diga contro le imprese dei nuovi giulianelli.

Di questo qualsiasi lavoro risale a me in modo esclusivo l'architettura ed il cemento dialettico. I materiali di esso in parte sono mia fattura ed in parte provengono dall'arsenale di pensatori insigni, non sotto forma d'ingombranti ed insufficienti citazioni, ma come reminiscenze rifuse nel mio crogiuolo.

Il *Catechismo* non è destinato ai piccoli, ma agli adulti; non alle persone troppo semplici, ma a quelle che sono dotate di qualche grado di cultura; e spera di esser utile specialmente a quegli spiriti che vanno cercando, come a tastoni, l'Iddio sconosciuto.

Esso contiene una risposta al secoletto che pargoleggia negando la Ragione suprema e le supreme realtà mentre celebra, quale alta scienza novissima, lo sfiorare, a guisa di svolazzante farfalla, i fenomeni, ossia le apparenze!

Ugo Janni.

CAPITOLO I

L'Assoluto.

D. — *Chi è Dio?*

R. — Dio è l'Assoluto personale e vivente.

D. — *Che si vuol significare con la parola « Assoluto »?*

R. — L'Assoluto è l'ente che esiste da sè; che è libero da ogni condizione e da ogni limite. Esso è illimitato nella sua esistenza, cioè eterno; è illimitato nella sua essenza, cioè infinito.

D. — *Che cosa dicono gli agnostici riguardo all'Assoluto?*

R. — Sostengono che l'Assoluto è inconcepibile. La mente umana — essi dicono — non riesce ad immaginare una cosa che sia *sempre stata* e che si estenda *senza confini:* e ciò per la stessa ragione onde, anche in fatto di misura numero e peso, le nostre espressioni, al di là di un dato limite, non hanno che un valore simbolico. Tutti possiedono una nozione rappresentativa esatta dell'espressione « un metro », molti dell'espressione « cinquecento metri », pochi di « mille metri »; niuno saprebbe con approssimativa esattezza che cosa rappresenti una verga alta « cinquecentomila metri ». *A fortiori* — essi soggiungono — è impossibile avere l'idea dell'infinito. Ora — conchiudono — ciò di cui non può aversi l'idea, non lo si afferma, nè lo si nega: vi si rinunzia.

D. — *Qual è il primo scoglio contro cui vanno ad urtarsi coteste affermazioni?*

R. — Dicendo che l'idea d'infinito disconviene alla mente umana, gli agnostici mostrano col fatto ch'essi posseggono l'idea d'infinito. Quando non s'ha idea di una cosa, questa non può essere oggetto di alcun giudizio, e non può dirsi che le convenga o le repugni nessun predicato. Chi non avesse, per esempio, l'idea del circolo non potrebbe affermare mai nè possibile, nè impossibile la sua quadratura. — Inoltre noi siamo capaci di formare l'ipotesi di aggiungere *senza fine* successivamente una unità ad un numero.

Ora noi non potremmo formar l'ipotesi di questa aggiunta *senza fine* se non avessimo l'idea d'*infinito*. Questa osservazione è decisiva contro la tesi agnostica.

D. — *Che valore ha l'esempio addotto dallo Spencer circa la verga di 500,000 metri che noi non abbiamo possibilità di rappresentarci?*

R. — Non ha alcun valore a pro della conclusione cui arriva l'agnosticismo. Sta vero che le nostre espressioni in fatto di misura non hanno, oltre un certo limite, che un valore simbolico. Ma l'impossibilità di avere una rappresentazione esatta di una lunghezza di 500,000 metri non toglie che una tale lunghezza esista in realtà, nè rende legittimo il rinunziarvi nei calcoli. Così parimenti, quantunque per noi v'è impossibilità *empirica e matematica* a determinare l'Assoluto, tuttavia l'Assoluto esiste, e noi ne conosciamo l'esistenza non per via *empirica e matematica*, ma per necessità *logica e metafisica*.

D. — *In che modo è possibile concepire l'Assoluto?*

R. — L'Assoluto si concepisce *per remotionem*, cioè escludendo e rimovendo dall'esser suo ogni limite possibile: donde segue che la nozione dell'Assoluto, più che positiva, è in gran parte negativa, ed è formata per analogia ed approssimazione.

D. — *L'inadeguatezza del concetto dell'Assoluto non testimonia essa contro l'esistenza dell'Assoluto, o, almeno, non ne dimostra impossibile la scienza?*

R. — No. Di nessuna cosa, infatti, l'uomo può avere un *concetto adeguato*, eppure molte cose esistono, e di molte l'uomo può determinare *a priori* la natura specifica, certe cause e date leggi, taluni attributi e tali altri effetti. Nessuno ha, nè può avere, un *concetto adeguato* del mondo, dello spazio, del moto, della materia. Eppure la metafisica, la geometria, la meccanica giungono a stabilire molti teoremi che sono vere costruzioni *a priori* del loro oggetto rispettivo. L'inadeguatezza adunque del concetto dell'Assoluto, pure escludendo una costruzione filosofica totale, non esclude una scienza relativa del medesimo.

D. — *Diceste che noi riconosciamo l'esistenza dell'Assoluto per necessità logica e metafisica. Dite ora da che principalmente emerge cotale necessità.*

R. — Emerge dalla esistenza in noi di fenomeni in cui non si riscontra il carattere della *libertà* che si riscontra, per es., nelle operazioni intellettuali, come l'attenzione, l'astrazione, il ragionamento, che dipendono dalla nostra volontà; nè il carattere della *variabilità* da uomo ad uomo che posseggono le suddette operazioni. Tai fenomeni — nè *liberi*, nè *variabili* — sono le così dette « idee necessarie ». Ne citiamo una a mo' d'esempio: l'*idea di causa*. Essa si può formulare così: « ogni effetto deve avere una causa ». Que-

st' idea ci si impone con forza irresistibile Essa non è libera, perchè non dipende dalla nostra volontà: noi non abbiamo la possibilità di non averla. Un uomo senza l'*idea di causa* non è mai esistito. Ove se ne supponga l'esistenza, quest'uomo, avendo fame, non saprebbe di dover mangiare.[1] Oltre a non esser libera, l'*idea di causa* non varia da un individuo all'altro, da un popolo all'altro. Comuni a tutti i popoli, a tutti gl'individui, le *idee necessarie* sono il legame di unione universale. Orbene, donde provengono questi fenomeni che chiamiamo «idee necessarie?» Non dal nostro *io*, perchè sono *fatali*, cioè esistono in noi senza dipender da noi. Non dal mondo esterno, perchè le impressioni che riceviamo dal mondo esterno sono variabili mentre le «idee necessarie» sono invariabili. La causa che le produce è dunque immutabile. Le «idee necessarie» sono DIO STESSO sensibile all'intelligenza.

D. — *Come può avvenire che taluni dubitino dell'esistenza di Dio?*

R. — Se qualcuno dubita dell'esistenza di Dio, ciò avviene appunto perchè Dio ci avvolge da tutti i lati come l'aria che respiriamo, perchè penetra fino in fondo all'essere nostro, e perchè l'abitudine di essere in comunicazione con Lui ci fa dimenticare che Egli è là.[1]

D. — *Da quale altro fatto emerge la necessità dell'Assoluto?*

R. — Essa emerge altresì dalla *relatività* del mondo. Abbia il mondo cominciato ad essere nel tempo, ovvero no, in nessun caso egli esiste da se stesso. Il mondo è una serie della quale nessun termine sussiste da sè. Ora è evidente che una serie di cui nessun termine sussiste da sè, non può neppure esister da sè nel suo insieme, quand'anche la si prolunghi all'infinito nel passato. Per concepire il mondo, bisogna dunque pensarlo riposante sull'*essere che esiste da sè.* E non trattasi tanto, con questo, di cercare un cominciamento del finito quanto una base che lo renda possibile e intelligibile al nostro pensiero. Qui interviene la ragione col suo autorevole responso; ed essa non accorda la capacità di *esistere da sè* che all'*essere perfetto.*[2]

D. — *Esponete un altro aspetto dell'accennata necessità logica per cui crediamo nell'Assoluto.*

R. — È un fatto evidente nel mondo la scala progressiva della perfezione degli esseri. Movendo dai confini del nulla, noi vediamo grandeggiare l'essere, la forza, la vita, il bello, il vero, il bene. Da una specie all'altra, da un genere all'altro, giungiamo alla perfezione di ciascun regno. Vediamo nella realtà perfezioni maggiori o

---

[1] Ribot.
[2] Ch. Sécretan.

minori rispetto ad un *massimo*. Dunque esiste il *massimo*, cioè *la perfezione*, cioè l'*Assoluto*.[1]

D. — *Ma questo Assoluto non sarebbe, per avventura, una semplice idea?*

R. — Potrebb'essere una semplice idea qualora noi avessimo proceduto in un ordine puramente *ideale*. Ma, al contrario, noi procedemmo in un ordine *reale;* vale a dire che le perfezioni relative delle quali possiam dire il *più* ed il *meno* rispetto ad un *massimo* non esistono solo nella nostra mente, sibbene nella *realtà delle cose*. Adunque anche il *massimo*, rispetto al quale le cose sono più o meno perfette, ha un'esistenza *reale*.[1]

D. — *Spiegate ciò con un esempio.*

R. — Prendiamo l'esempio della luce: Se nella mia mente soltanto avessi l'idea di *luce*, io potrei bensì concepire che questa luce ideale fu più o meno diffusa; ma il più ed il meno che io mentalmente affermassi non le darebbe l'esistenza. Per contrario se io, non solo nella mia mente, ma nella realtà delle cose, veggo due corpi più o meno illuminati, ne conchiudo che esiste realmente la luce, la quale illumina quei corpi.

D. — *Che intendete dire con le parole « personale e vivente » che avete poste accanto ad « Assoluto » nella definizione di « Dio »?*

R. — Se l'Assoluto non avesse un *io*, l'*io* sarebbe il suo limite: in altri termini, non esisterebbe. Ora esso *è;* dunque ha un *io*. Quest'*io* dell'Assoluto è Dio.[2]

D. — *Non vi sembra che la personalità determini un essere? E, se lo determina, non vi pare che lo limiti?*

R. — È un errore il pensare che la determinazione consista in tutti i casi nello stabilire i limiti naturali di un essere. Essa serve anche a precisare i caratteri costitutivi pei quali una natura sussiste. In questo secondo senso noi possiamo determinare la personalità infinita senza detrimento della sua perfezione. Il vero concetto della personalità non è il circoscrivere un essere, sibbene il formare la sua unità, come vuole la parola stessa « persona »: *res per se una*. Perciò, neppur vale obbiettare che un Dio *personale* non può essere l'*universale* essendo separato da ogni altra sussistenza: posciachè basta all'*universale* che esso contenga eminentemente ogni cosa e che nulla sussista se non per lui. Anzi, l'*universale* non potrebbe essere formalmente *ogni sussistenza*, perchè ciò spezzerebbe la sua unità.[3]

D. — *L'Assoluto, — voi avete detto — può essere oggetto di una scienza relativa. Datene un saggio.*

---

[1] Monsabré.

[2] Victor Hugo.

[3] Ribot.

R. — L'idea d'*infinito* — non dataci dal mondo esterno che si mostra limitato, nè dall'anima nostra che ha potere ed azione finiti, — è un'*idea necessaria.* Altre *idee necessarie* sono quelle di: causa, legge, vero, bene, bello, giusto, perfezione, spazio, tempo. Ora, combinando l'idea d'infinito con *ciascuna* delle altre *idee necessarie*, troviamo che la CAUSA PRIMA deve possedere le qualità seguenti:

È l'*essere infinito,* cioè che esiste da sè.

È la *causa infinita*, cioè l'essere da cui dipende il mondo intero.

È la *legge infinita,* ossia l'essere che governa l'universo.

È il *vero infinito,* cioè la sorgente della realtà, il fondamento di ogni verità.

È il *bene infinito,* cioè la fonte d'ogni legge morale.

È il *bello infinito,* cioè la scaturigine d'ogni ideale.

È la *giustizia infinita,* cioè la causa d'ogni giustizia.

È lo *spazio infinito,* cioè l'immensità.

È il *tempo infinito,* cioè l'eternità.

Ciascuna delle idee necessarie è una prova di Dio, e, congiunta all'idea d'infinito, costituisce uno dei suoi attributi [1]

D. — *L'Assoluto personale e vivente, cioè Dio, non è oggetto del cuore e della fede, anzichè della ragione e della scienza?*

R. — Non è ammissibile cotesto esclusivismo. Dio è eminentemente oggetto del cuore e della coscienza del pari che articolo di fede. Ma ciò non esclude, anzi include, che lo sia altresì della ragione. E questo per il seguente duplice motivo: Da un lato, la ragione, come dice Aristotile, è l'istinto segreto della perfezione, ossia l'ineffabile attrattiva esercitata sulla nostra natura dalla *Perfezione* reale; — dall'altro canto, la *coscienza* non è che la *ragione* applicata all'ordine morale. Perciò l'apostolo Paolo definisce la religione: *rationabile obsequium.*

L'avversione di certuni contro la metafisica non è sensata; poichè — sebbene non a tutti sia dato di arrivare allo studio scientifico della metafisica — è indubitato che ogni uomo esige concetti metafisici per soddisfare il suo bisogno religioso. Il popolo ignora la parola metafisica, ma egli sa ciò che domanda alla religione: che essa gli dia LA VERITÀ. [2]

---

[1] Ribot.

[2] Hartmann.

CAPITOLO II

La vita intima di Dio e sua espansione esteriore.

D. — *Quanti Dii vi sono?*

R. — Un solo Dio. Con questa espressione intendiamo affermare il più rigoroso monoteismo: quello della Bibbia e di Gesù.

D. — *Quanti* io *vi sono nella Divinità?*

R. — Un solo *io*, perchè la sostanza divina è una. Supporre nella divinità più di un *io* obbliga ad ammettere limitazioni interne nella sostanza dell'infinito: ora limitare sostanzialmente l'infinito equivale a distruggerlo.

D. — *La dottrina cristiana della Trinità non implica essa l'esistenza di tre* Io, *cioè di tre* INDIVIDUI INTELLIGENTI *e* RAZIONALI*?*

R. — Signor no! Cotesta è volgare degenerazione della dottrina cristiana, dovuta ad ignoranza di ciò che veramente sia il contenuto dottrinale del Cristianesimo.

D. — *Che cosa è dunque la Trinità?*

R. — La dottrina della Trinità si riferisce alla vita intima di Dio che è vita suprema ed eterna. Questa vita si esplica in tre *modi sostanziali* che la Scrittura chiama: Padre Figliuolo e Spirito Santo.

D. — *Può un unico* Io *esplicare la propria vita in tre modi sostanziali?*

R. — A questo riguardo troviamo delle analogie nella natura umana. Quando, per es., noi ci rappresentiamo mentalmente un oggetto, nell'unico pensiero distinguiamo tre elementi: la *memoria* dell'oggetto, la sua *visione interna* e la *volontà* che congiunge questa a quella. Così pure nell'unico *io* umano distinguiamo: la *memoria* di sè, l'*intelligenza* di sè, l'*amore* di sè. [1]

D. — *Esponete ora in che consistono, nei limiti della rappresentazione che noi possiamo averne, i tre modi sostanziali della vita divina.*

---

[1] Agostino.

R. — Dio, fin dall'eternità, conosce se stesso in modo perfetto. Come il nostro spirito, pensandosi, riproduce una immagine di sè in tutti i particolari, così Dio, conoscendosi, genera un'immagine perfetta di se stesso. L'immagine che Dio concepisce di sè è essenziale a lui e quindi coeterna e consustanziale. È una obbiettivazione di Dio stesso che risponde ad un concetto razionale della vita divina. Difatti, Dio è dotato d'*intelletto*, il quale perciò ha una *azione* eterna, e quest'azione deve avere un *obbietto*, perchè è assurdo supporre un'azione che agisce per nulla. Questo termine, ossia oggetto dell'intelligenza divina, dev'essere eterno come è eterna l'intelligenza, e perciò deve trovarsi nell'essere divino. Come uno specchio riflette ciò che prima gli è posto davanti, così l'intelligenza divina concepisce l'immagine reale e perfetta dell'oggetto che è in più intimo rapporto con lei, e cioè dell'*essere divino* medesimo.[1] Vi è qui un'analogia con l'anima nostra che ricca di belle idee, genera quel verbo o parola interiore che si chiama *pensiero*. Così l'unica sostanza divina si trova *in due modi di esistenza:* Dio conoscente e Dio conosciuto; in altri termini: DIO OBBIETTIVATO A SE STESSO COME VERBO. Sotto il primo aspetto — in quanto, cioè, SI CONOSCE e genera l'immagine perfetta di sè — la Scrittura lo chiama Padre. Sotto il secondo aspetto — in quanto, cioè, È CONOSCIUTO per questa *immagine* consustanziale che è il suo Verbo generato — lo chiama Figlio.

V'è di più. L'Iddio personale e vivo ha una *volontà* eterna che, come abbiam detto per l'intelligenza, non può non avere un'*azione* eterna, e quindi un *oggetto* eterno di quest'azione. Siccome in ogni conoscente se stesso sorge di necessità l'amore di sè, così questo amore di sè è essenziale alla facoltà volitiva. Ne segue che l'atto eterno della divina volontà è *Amore*, e questo amore deve avere il suo termine in Dio stesso. Questo termine, coeterno e consustanziale, è il terzo modo di essere della sostanza divina, e si chiama lo Spirito Santo. Esso procede dal Padre e dal Figlio, perchè Dio che ama se stesso ed opera in sè lo Spirito Santo termine del suo amore, è già Dio conoscente o Padre, e Dio conosciuto o Figlio.[2]

Padre, Figlio e Spirito Santo, cioè Potenza, Sapienza ed Amore eterni, virtualmente, ma non sostanzialmente distinti! Queste ineffabili relazioni costituiscono la vita intima di Dio, e formano il giubilo infinito dell'Essere divino nell'eternità.

D. — *Quale è l'errore in cui qui cadono i meno avvertiti?*

R. — Il confondere che essi fanno il Figlio eterno di Dio col Cristo. Allora non è più possibile capire nulla. Il Cristo risulta,

---

[1] Moggia.

[2] Pieralisi.

come vedremo più tardi, dalla unione della Sapienza di Dio con l'umanità; ma il *Figlio* di cui si ragiona parlando qui della Trinità, non è il Cristo, bensì è la *Sapienza* eterna di Dio che è figlia di Dio come, in certo modo il nostro *pensiero* può dirsi figlio della nostra mente.

D. — *Il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo possono chiamarsi «persone»?*

R. — Siccome oggi la parola «persona» ha acquistato il senso ben definito di *individuo intelligente* e *razionale*, non si può, in questo senso, applicarla al Padre, al Figlio ed allo Spirito Santo senza snaturare la dottrina cristiana della trinità e senza cadere nel politeismo. Anticamente, in latino, la parola «persona» aveva un tutt'altro senso, quello indeterminato del greco πρόσωπον: aspetto, immagine. In questo senso approssimativo i Padri se ne servirono per designare i tre modi sostanziali di Dio, ed anche noi possiamo in questo senso servircene. Ma, ad evitare confusione tra i due significati della parola e i conseguenti equivoci dottrinali, è meglio astenersi dall'adoperare questa parola quando non è possibile aggiungervi le necessarie spiegazioni.

D. — *Quale è l'importanza della dottrina della Trinità?*

R. — Questa dottrina — pur senza pretendere di eliminare per noi il mistero della vita divina — risponde ad una intuizione razionale di questa vita, mostrando così che il mistero di Dio è mistero di luce! L'Iddio personale e vivente non è concepibile che nella trinità.[1] Solo la nozione trinitaria, infatti, ce lo mostra vivente della *propria* vita, nel seno della *propria* sostanza. Se Dio non è in qualche modo obbiettivato a sè stesso come Verbo e come Amore, egli non può attuare nel proprio essere il suo pensiero ed il suo amore, ma deve attuarlo necessariamente fuori di sè, nel mondo. In tal caso è impossibile concepir Dio come *assoluto*; egli diventa *relativo* al mondo nel quale attua il suo pensiero e il suo amore: il che è una delle forme del panteismo.

*
* *

D. — *Che cosa è il panteismo?*

R. — È un sistema filosofico il quale nega la personalità di Dio. Esso afferma l'immanenza di Dio nella natura, e pretende che solo l'impersonalità rende quest'immanenza possibile. Da ciò esso induce un *monismo* spiritualista per cui i *fenomeni* non sono separati dall'*essenza*, il finito non è disgiunto dall'infinito, l'uomo si sente eternamente *uno* con Dio, e la morale acquista una base metafisica senza perdere la sua autonomia.

[1] Lamennais.

D. — *In che modo i panteisti oppongono il concetto dell'immanenza e quello della personalità di Dio?*

R. — Essi pretendono che la personalità di Dio taglia il filo di comunicazione tra l'essenza e i fenomeni, riducendo ogni manifestazione della Divinità nella natura ad un intervento dal di fuori, ad un miracolo.

D. — *Che pensate della dottrina dell'immanenza?*

R. — L'immanenza di Dio nella natura, affermata dai panteisti è una verità d'altissimo ordine. La ragione ci obbliga a respingere ogni idea della natura che lasci le energie divine fuori di questa o che consideri *ogni* azione delle energie divine sulla natura come un intervento dal di fuori. Questa verità prospettata dal panteismo contro il teismo astratto e trascendente, è conforme alla dottrina ed alla tradizione cristiana: «In Dio viviamo, e ci moviamo e siamo» (Att. 17) «Theophaniae sunt omnes creaturae» (J. Scot.). Dottrina magnifica nel suo punto di partenza, il panteismo è però deplorevole nella sua linea di deviazione.

D. — *Indicate l'errore del panteismo.*

R. — Errano i panteisti affermando che l'Iddio personale non si può concepire che come un artefice rispetto alla macchina ch'egli ha costrutta. La natura, considerata alla luce della scienza moderna, meglio che ad una macchina, si paragona ad un *organismo*, poichè essa è un sistema che ha progredito per via di *crescenza*, di *evoluzione*. Ne segue che l'Iddio personale autor della natura si concepisce egregiamente quale una *energia* o una *vita* che agisce nell'intimo della natura e determina lo sviluppo e l'evoluzione di essa. La *volontà trascendente* dell'Iddio personale diventa *le forze immanenti* della natura. [1]

D. — *Potreste dimostrare che l'Iddio personale non solo può, ma deve esser concepito come immanente nella natura?*

R. — L'Iddio personale è la *suprema Ragione onnipresente*. L'onnipresenza della suprema Ragione non può concepirsi inerte; onde segue che essere *onnipresente* significa, per Dio, essere l'*energia razionale* di tutto ciò ch'egli fa muovere. L'Iddio personale è dunque per necessità immanente nella natura.

D. — *Mettete in evidenza l'inferiorità del panteismo rispetto alla dottrina dell'Iddio personale.*

R. — Il panteismo sta nella verità quando rifiuta di *identificare* Dio col soprannaturale, ma cade nell'errore quando vuole *imprigionare* Dio nella natura. L'immanenza indica il modo come si spiega l'*attività* divina, ma non il modo dell'*esistenza* divina. Il panteismo afferma Dio, ma, negandogli la personalità, lo limita, e

---

[1] Fairbairn.

perciò lo distrugge nell'atto stesso in cui l'afferma. L'immanenza di Dio reclama la trascendenza di Lui. Dio è *nella* natura, la quale esiste a cagion di Lui e per Lui, ma egli non è *la* natura. Dio esisteva prima della natura, può esister senza. Identificando Dio con la natura, il panteismo identifica l'assoluto col relativo; e questa è una mostruosità filosofica.

*
* *

D. — *Quale è l'origine dell'universo?*

R. — L'universo è stato creato da Dio.

D. — *In che consiste la creazione?*

R. — La creazione è, in una maniera finita e creata, quello che è il Verbo in una maniera infinita ed increata. Il Verbo è l'immagine di Dio dentro di sè, immagine eterna, consustanziale, immutabile e *necessaria*. La creazione invece è un'immagine di Dio esteriore, mutevole, *libera*.

D. — *Chiarite la differenza tra il Verbo e la creazione.*

R. — Dio non poteva non pensare se stesso ab eterno; dunque il Verbo, parola interiore con la quale Iddio dice se stesso, è *necessario* e quindi eterno e consustanziale a Dio. Ma Iddio poteva esprimere ed ha espresso *liberamente* una seconda parola che è stata la creazione, la quale, appunto perchè *libera* non è eterna e consustanziale a Dio, ma finita. [1]

D. — *Quale è la sorgente della creazione?*

R. Lo stesso Amore che in Dio produce *necessariamente* la trinità, fa *liberamente* le creature. Dio conosce la propria essenza in tutti i modi nei quali essa è conoscibile, quindi la conosce anche come comunicabile liberamente *ad extra*, cioè fuori di sè. Conoscendola l'ama — e non solo in maniera speculativa, ma altresì pratica ed efficace — in tutti i modi nei quali la conosce; e quindi l'ama eziandio come comunicabile liberamente *ad extra*. Ora, conoscere ed amare in maniera *pratica ed efficace* l'essenza divina come comunicabile liberamente *ad extra* è appunto creare le esistenze. [2]

D. — *Quale è la prova che la creazione è effetto dell'amore di Dio?*

R. — Il sacrificio.

D. — *Come ciò?*

R. — Pel semplice fatto della creazione, Dio rinunziò ad una parte della sua indipendenza sottomettendosi alle necessità logiche contenute nelle idee ch'Egli voleva attuare. [3] Riguardo al mondo inor-

---

[1] Faber.

[2] Rossi.

[3] Svilupperemo questo concetto nel capitolo in cui si tratterà del *problema del male*.

ganico, privo di sensibilità, le impossibilità derivanti da siffatte necessità logiche, potevano cagionare a Dio un semplice dispiacere; ma, tradotte in sofferenze per gli esseri sensibili, non potevano non ripercuotersi in Dio stesso come afflizioni morali. Arrogi che, creando esseri dotati di libero arbitrio e sottoposti ad una legge morale, Dio assumeva obbligazioni di fronte a cotali creature.

D. — *Questo sacrificio di Dio non implica esso, in qualche grado, l'alienazione della sostanza divina?*

R. — No. Nulla impedisce a Dio di accettare volontariamente le condizioni logiche delle idee che egli attua; il che significa che, in questo senso, la sua indipendenza non deve considerarsi come un attributo assoluto, essenziale alla natura divina. Così pure, la felicità di Dio dipende dalla volontà di Lui e può essere subordinata agli scopi ch'Egli si propone. Non è dunque contradittorio che Dio possa liberamente aumentarla o diminuirla.

D. — *Quali riflessioni ci suggerisce il sacrificio di Dio?*

R. — Il sacrificio essendo la condizione essenziale dell'amore, è la legge universale delle relazioni tra le intelligenze libere. Mediante il sacrificio di se stesso Dio è in noi e vive in noi. Da ciò si deduce che, solo mediante il sacrificio di noi stessi, noi possiamo vivere in Lui ed unirci all'ordine universale. [1]

D. — *Per qual mezzo ha Iddio operata la creazione?*

R. — Per mezzo del suo Verbo. (Giov. I, 3). Il Padre, dicendo Se stesso, dice anche le esistenze, ossia le crea. Nè in Dio possiamo supporre più Verbi, uno col quale dice Sè ed uno col quale dice e crea il mondo; poichè, conoscendo tutto con un unico intuito, tutto pure deve dire e fare con un unico Verbo. Il Verbo è dunque l'*archetipo* della creazione: non v'è particella d'essere, di bene, che non sia contenuta nel Verbo come nella sua sorgente. *Res sunt imitationes Verbi.* [2]. È appena necessario aggiungere che, essendo la creazione anche un atto di amore, lo Spirito Santo è Creatore insieme al Padre (potenza) ed al Figlio (sapienza).

D. — *Che cosa si deduce, riguardo alle creature, da ciò che precede?*

R. — La creazione essendo l'attuazione esterna delle idee che sono in Dio, dei tipi che si trovano nell'intelligenza divina come nozioni eterne e ragioni produttrici, ne risulta che il nostro ideale era in Dio prima della creazione, v'è ancora, vi sarà eternamente. Le creature hanno quindi due esistenze: una in se stesse, creata e limitata, l'altra in Dio, increata ed illimitata. L'ideale della

---

[1] Ott.

[2] L'Aquinate.

creatura è dunque in Dio: noi portiamo in noi stessi l'immagine di questo ideale.

D. — *La creazione, immagine finita di Dio, s'allontana, appunto perchè finita, senza modo e misura dal suo tipo. Come può dunque rispondere convenevolmente al medesimo ed essere l'effetto della sapienza ed onnipotenza divine?*

R. — L'intento primo della Bontà divina è appunto di conciliare l'infinito e il finito, di sublimare, cioè, l'immagine esteriore in modo che si spinga ad *unificarsi* (non a *confondersi*) con quella interiore: per la qual cosa è necessario che il mondo contenga in qualche guisa l'infinito.

D. — *In che maniera il mondo contiene l'infinito?*

R. — Primieramente lo contiene non in atto, ma in *potenza*. Vogliam dire che il mondo — effetto di azione infinita — ha una potenzialità parimenti infinita, cioè capace di agire per tutta l'eternità, e quindi inesauribile nel suo svolgimento e assimilazione a Dio. La natura è un insieme di esseri potenzialmente infiniti che *tendono* ad indiarsi — « siate perfetti, come è perfetto il Padre vostro che è nei cieli » — senza però poter mai eguagliare *in atto* l'infinito.

D. — *Basta cotesta potenzialità infinita a colmare l'abisso che è tra l'immagine esteriore (creazione) e l'immagine interiore (Verbo) di Dio?*

R. — No. È necessario che l'immagine infinita di Dio, cioè il Verbo, sia resa *attualmente una* con l'immagine finita che è la creazione. Perciò il *Deismo razionalista*, non avendo altra risorsa che l'idea insufficiente della *potenzialità* infinita del mondo, è costretto, in presenza di questo formidabile problema a rimanere con la bocca chiusa.

D. — *Come risolve tale problema il panteismo?*

R. — Tenta risolverlo mediante il suo principio fondamentale che è l'unità sostanziale di Dio e del mondo. Ma questo principio è pieno zeppo di contradizioni. Se, infatti, la natura di Dio si converte in una forma contingente, essa non è più infinita, e se la natura delle esistenze è una stessa cosa con la sostanza infinita, essa non è più contingente. Così questo sistema, piuttosto che congiungere l'infinito ed il finito, annulla da un lato le aspirazioni dell'Essere divino *ad extra* e dall'altro lato l'essenza dell'universo.

D. — *Additate la soluzione razionale del problema.*

R. — La ragione — evitando gli assurdi del Deismo razionalista e gli scogli del Panteismo — ci dice che l'esaltazione infinita dell'universo non può farsi che mediante la conciliazione ossia l'unione *in atto*, intima e indissolubile, tra l'infinito e il finito, mediante, cioè, l'incorporazione di quello in questo pur rimanendo essi l'uno dall'altro distinti.

D. — *Dove troviamo attuata questa soluzione razionale?*

R. — Nel Cristianesimo, mediante l'Incarnazione. Qui le due nature rimangono distinte, ma unite al più alto grado possibile di comunicazione. La distanza che separava la vita interna di Dio da quella esterna è già superata e vinta dall' *Uomo-Dio* nel quale la immagine finita di Dio è resa una con l'immagine infinita, in attesa di esser superata e vinta dall' *Umanità-Dio* nei nuovi cieli e nella nuova terra, cioè nella consumazione finale.

CAPITOLO III

Dio, la Scienza, la Libertà.

D. — *Quale importanza ha il mistero nella religione?*

R. — Non v'ha religione possibile senza la profondità piena di promesse e la ricchezza infinita di un mistero che apre un mondo infinito alla persona che lo medita ed ai presentimenti del cuore.

D. — *Che pensate della pretesa di alcuni i quali condannano e respingono la religione a causa dei suoi misteri?*

R. — È stolta pretesa il respingere come assurdo ciò che è soltanto inesplicabile per la mente umana. La pretesa sarebbe ragionevole solo quando la mente umana fosse onnisciente. La verità è che, se la stessa natura sensibile è per noi gravida di misteri, *a fortiori* deve esserlo la religione, cioè l'Essere infinito, i suoi disegni, le sue opere. Non è possibile negare la natura finita dell'uomo: ora ciò implica appunto la necessità del mistero per noi, posciachè solo l'infinito abbraccia pienamente se stesso.

D. — *Vi è egli qualche affinità — come pretendono gli avversari della religione — tra il mistero e l'assurdo?*

R. — Non soltanto non vi è affinità, ma vi è opposizione essenziale tra il mistero e l'assurdo. Il mistero, infatti, è quella parte della *verità* che non si lascia spiegare dalla mente umana, perchè spazia oltre i confini di questa; l'assurdo è invece l'*errore* che, lungi dal sorpassare la ragione, si muove nel campo di essa e la urta contradicendone i principii supremi. La ragione s'inchina dinanzi al mistero da cui si sente superata, ma non contradetta. Essa invece supera l'assurdo e lo analizza, lo smaschera, lo schiaccia.

D. — *Quale è il posto legittimo del mistero?*

R. — Il mistero non ha il suo posto legittimo che nel caso in cui il sopra-sensibile penetra nel sensibile, l'eterno nel tempo, come avviene nell'arte, nella metafisica e, più, nella religione. Non si deve parlar di mistero nelle questioni in cui non trattasi che delle

relazioni temporali e naturali dei fenomeni tra di loro, nei risultati delle scienze speciali, nell'azione reciproca che è esercitata e subìta dagli esseri naturali nella lotta per l'esistenza e nella vita pratica.[1]

D. — *V'è conflitto tra la religione e la scienza?*

R. — No, perchè il campo della scienza è quello delle cose sensibili, il campo della religione è quello del sovra-sensibile. La scienza considera i fenomeni, la religione considera l'essenza della verità. La religione comincia là dove la scienza finisce.[2]

D. — *Da chi fu immaginato l'antagonismo tra religione e scienza?*

R. — Quell'antagonismo fu immaginato da chi non aveva un giusto concetto nè della scienza, nè della religione. « La scienza parla di fatti, la religione parla di valori. Tutto ciò che si può o si potrà, quando che sia, mettere in formole matematiche appartiene alla scienza; tutto ciò che non si può, nè mai si potrà, mettere in formole matematiche appartiene alla religione ed alla filosofia. L'una non ha in nessun modo da temere dell'altra finchè ciascuna si riman nel suo regno e non presume di usurpare l'altrui. La religione che voglia contrastare alla scienza il diritto di accertare i fatti è odiosa; la scienza che voglia negare alla religione il diritto di esistere è ridicola ».[2]

*
* *

D. — *Quale è la dottrina che, in nome della abusata scienza, alcuni pretendono opporre vittoriosamente all'idea di Dio?*

R. — A Dio, che dicono creazione della nostra fantasia astratta, gli pseudo-scienziati oppongono la materia che sarebbe l'essere reale. Alla materia attribuiscono la vita, i rapporti attivi o le forze, il movimento.

D. — *Che pensate di cotale pretesa?*

R. — Essa è quanto si può immaginare di antiscientifico. Difatti, noi non conosciamo la materia, nè possiamo conoscerla. La conoscenza che crediamo di avere del mondo esteriore ci è data dai sensi. Ora, in ogni sensazione, la cosa che noi percepiamo non è l'oggetto esteriore, ma una semplice modificazione dei nostri organi. In altri termini, noi non conosciamo i corpi in se stessi, ma solo negli effetti che producono su noi. Ciò basta per distinguere gli oggetti tra loro, ma non basta per conoscere ciò che essi sono.

---

[1] *Hartmann.*

[2] *Graf.*

D. — *Chiarite ciò con qualche esempio?*

R. — La materia è per noi la grande incognita. Ecco il fuoco: pel volgo esso è caldo, per la scienza, invece, non il fuoco è caldo, ma noi, avvicinandoci ad esso, proviamo la sensazione del calore. Così il sapore non è nel frutto; esso è una sensazione che esiste in noi quando avviciniamo il frutto alle labbra. Non è già che i corpi sieno colorati o luminosi; siamo noi a provare la sensazione dei colori o della luce guardandoli. Certo la causa di queste sensazioni risiede nei corpi, ma noi la ignoriamo in modo assoluto.

D. — *Che sono adunque le pretese proprietà della materia?*

R. — Non sono che proprietà del nostro essere; così che il volgo, attribuendole al mondo esteriore, non fa che trasportare su di esso le nostre proprie modificazioni.[1]

D. — *Le sensazioni provano esse almeno l'esistenza degli oggetti esteriori?*

R. — No; poichè sebbene ogni effetto debba avere una causa, pure nulla ci assicura che questa causa è l'oggetto che noi crediamo vedere. Potrebbe essere un'altra. Non vediamo noi nel sogno oggetti che non esistono neppure sulla retina, ma solo nel nostro spirito? Malebranche dubitò razionalmente della esistenza del mondo esteriore, e ne ammise la realtà solo per le ragioni della fede. Cartesio per provare l'esistenza del mondo esteriore risale a Dio. Se il mondo esteriore non esiste — argomenta il sommo filosofo — Dio che ne dà l'impressione ai nostri sensi c'inganna: la qual cosa è assurda. Ad ogni modo è degno di nota che, nello studio del mondo esteriore, bisogna cominciare con un atto di fede nell'esistenza di esso; e ciò non per un ragionamento metafisico contestabile, ma in forza di un fatto scientifico, fisiologico, ed è che tra noi e gli oggetti esteriori non v'ha che l'impressione dei nostri sensi, la quale non implica necessariamente l'esistenza di quelli.

D. — *Che cosa si deduce da quanto precede?*

R. — Il materialismo è un sistema che manca di base, dal momento che noi ignorando che cosa è la materia, ignoriamo il principio col quale il materialismo presume di spiegare tutto il resto.

D. — *La certezza dell'esistenza di Dio è per noi più grande che non quella dell'esistenza della materia?*

R. — Sì. Infatti, per arrivare alla conoscenza di Dio noi esaminiamo le idee necessarie, dimostriamo che non possono venire dal mondo esteriore nè da noi stessi; e poscia, applicando ad esse il principio di causalità, concludiamo che esiste Dio il quale è la causa che le produce. Ma il principio di causalità è un'idea necessaria, è Dio stesso, è la luce di Dio con la quale vediamo tutto il

---

[1] *Ribot.*

resto: dunque noi siamo più certi dell' esistenza di Dio che di quella del corpo o dell' anima nostra, perchè non conosciamo corpo ed anima se non per mezzo di un' idea necessaria, per mezzo di Dio, mentre conosciamo Dio direttamente, cioè per mezzo di idee necessarie che son Lui stesso. Dio non si dimostra, si vede. La materia è l' ignoto.

*
* *

D. — *Quale è l'argomento che si adopera dai razionalisti in nome della scienza contro la religione, desumendolo dalle origini di questa?*

R. — Si dice: la religione ebbe origine nell' infanzia dell' umanità, e perciò non ha altra base che la fantasia credula degli uomini non ancora giunti al pieno possesso delle loro facoltà intellettuali. L' uomo primitivo, atterrito dallo scoppiar della folgore, immagina dietro a questa una divinità vendicatrice; e moltiplica le divinità in ragione dei varî fenomeni paurosi o maravigliosi che la natura presenta. La religione adunque poggia sopra un errore inerente all' infanzia umana.

D. — *È veramente un errore quello dell' uomo primitivo a tale riguardo?*

R. — Mai no! L'errore è soltanto alla superficie. Dentro, nel processo mentale, v' è una verità indefettibile: l' idea di causa. Sicchè, incedendo l' uomo nelle vie della scienza, sposta bensì la sua visuale guardando la cagione prossima dei singoli fenomeni, ma giammai può avvenire ch' ei rinunzi all' idea di causa. La quale finalmente gli presenta il problema non più rispetto ai singoli fenomeni ed alla loro causa prossima, ma bensì rispetto all' universo nel suo insieme ed alla causa prima. Ed allora non più l' uomo fanciullo, ma l' uomo filosofo riconosce la necessità logica dell' *essere esistente da sè*, come base che rende possibile l' universo, dell' essere esistente da sè, il quale è anche l' *essere perfetto*, perchè aseità e perfezione sono termini inseparabili.

D. — *Additate una delle incrollabili basi psicologiche della religione.*

R. Una delle basi incrollabili della religione è il senso del mistero, il quale cresce col crescere del sapere e coll' innalzarsi dello spirito. Più lo spirito è forte e più problemi avverte. Perciò il mistero dell' universo, per la scienza, è non solo permanente, ma crescente.

D. — *Non vi sembra che il mistero dell' universo, lungi dal suscitare una base psicologica alla religione, sia un fondamento legittimo dell' agnosticismo?*

R. — Nullameno! Lo spirito è una sostanza inquieta, indocile, esuberante che non si lascia comprimere, che non può scorgere un confine senz'essere preso dal desiderio indomabile di passar oltre. Perciò quello stato neutro, nè di affermazione, nè di negazione che il positivismo agnostico preconizza, non è per lo spirito uno stato tollerabile nè possibile.[1] Lo spirito vuol varcare le colonne d'Ercole. Ora l'unica finestra dischiusa sul mistero del mondo è la religione.

*
* *

D. — *Quale è l'argomento che gli oppositori della religione pretendono trarre contro di questa dalla dottrina dell' evoluzione?*

R. — Essi dicono: l'evoluzione va dal basso in alto, dall'inferiore al superiore, dal semplice al complesso, dal mondo inorganico al vegetale, da questo all'animale, dall'essere vivente all'essere pensante. Ora — essi soggiungono — la religione infila la via assolutamente contraria. Essa va dall'alto al basso, dal superiore all'inferiore, dal complicato al semplice. Comincia da Dio, sia come persona, sia come sostanza o idea divina, e il primo passo che fa è un precipizio dalle altezze dell'eterno ideale nel fango del mondo materiale.[2] Dunque la religione è contraria all'evoluzione e perciò alla scienza.

D. — *Rispondete all' esposto argomento.*

R. — L'evoluzione non è contradetta dalla religione. Essa può concepirsi come il procedimento nella formazione del nostro mondo. È assurdo quindi il voler far rientrare la stessa Causa prima nel campo in cui opera la evoluzione. Ed è falso che la creazione sia un precipizio per l'eterno ideale. Lo sarebbe qualora le cose create fossero modi di essere di Dio, come pretende il panteismo; o se la creazione fosse una specie di sdoppiamento, di scissione dell'essere divino implicante una diminuzione di esso Ma tutto ciò è escluso dalla stessa idea di creazione. Egualmente è falso che il termine della creazione sia il fango della terra e che manchi ad essa un adeguato *perchè*. Basti osservare che Dio, come ne è il principio, è altresì il termine del mondo; e che il mondo — uscito da Dio per attuarsi

---

[1] *Graf.*

[2] *Bakounine.*

come essere distinto onde offrire un oggetto all'amore divino — rientra in Dio pel suo amore.

D. — *Stabilite chiaramente come l'evoluzione, se vera, non contraddice alla religione.*

R. — L'evoluzione riguarda il *modo* e non la *causa*. Essa nulla determina nè può determinare su questo secondo punto. Essa può costituire una bella spiegazione del seguente problema: in che modo una natura già esistente compie la sua opera creatrice. Ma questa spiegazione non ci rivela ciò che è siffatta natura in se stessa, nè perchè essa è.[1] L'evoluzione coglie il mezzo delle cose, percorre ed abbraccia il campo del divenire, ma lascia fuori intatto il miracolo delle origini e il mistero degli ultimi fini. Epperò essa nè svela ciò che vi ha di misterioso, nè rimuove ciò che vi ha di miracoloso nell'intimo delle cose.[2]

D. — *L'evoluzione è essa maggiormente in armonia con l'ipotesi materialista ovvero con lo spiritualismo?*

R. — Con lo spiritualismo. Difatti l'evoluzione non è concepibile senza una *idea* che ne è la base e che per mezzo di essa si va attuando. Avulsa dall'evoluzione l'*idea* che per lei si attua, rimane un cozzo disordinato, cieco e capriccioso degli atomi materiali. E allora siam posti in presenza di queste strabilianti antitesi: un cozzo disordinato che produce uno sviluppo progressivo, un moto cieco il quale figlia una legge oculata e sapiente che costringe la materia a trasformarsi seguendo i logici trapassi dal semplice al complesso, dall'uno al molteplice e così via; un capriccio del caso il quale diventa anima del più sapiente intreccio di funzionari e della più logica concatenazione di forme che sia dato immaginare. Or questo è il massimo assurdo o il miracolo dei miracoli.[2]

D. — *Aggiungete altri argomenti per dimostrare che la base dell'evoluzione è un'idea.*

R. — L'evoluzione è un'*ascesa*, dunque essa implica una *spinta*, cioè una causa che si manifesta con uno sforzo. Questa causa permanente sfugge alle ricerche ed all'analisi della scienza esteriore; è una forza arcana che solo l'intelligenza percepisce. Di più, l'evoluzione guarda in su a forme sempre più perfette ed elevate; ogni essere tende per legge al di sopra di sè; dunque il mondo ha una *finalità*. Rientrano per ciò nel concetto di evoluzione le idee di *causa prima* e di *fine ultimo* le quali attestano la presenza di una *Ragione suprema*.

D. — *Lumeggiate la insufficienza di una evoluzione prettamente meccanica a produrre lo sviluppo dell'universo.*

---

[1] *Fairbairn.*

[2] *Mariano.*

R. — Esaminando l'azione delle cause puramente esterne e meccaniche, troviamo che, anche nell'ipotesi dell'evoluzione, queste cause non possono spiegare da sole il trapasso, a mo' d'esempio, dalla scimmia antropomorfa all'uomo. Poichè, per quanto si voglia immaginare una evoluzione a passi piccolissimi ed in lunghissimi periodi di tempo, tuttavia il suddetto trapasso costituisce pur sempre un salto. E siccome della natura esteriore è provato che essa *non facit saltus*, ne seguita che siffatto trapasso non è possibile a spiegare con la pretta evoluzione meccanica, ma che esso attesta l'intervento di una forza superiore. Con che non si vuol già negare l'evoluzione, ma si mette in luce un'altra verità capitale: che l'ipotesi dell'evoluzione non esclude, anzi necessariamente reclama — per spiegare il mondo — l'intervento del potere creatore il quale introduca nell'evoluzione nuovi principii.

*
* *

D. — *Quale è l'obbiezione che i così detti liberi pensatori muovono contro l'idea di Dio in nome della libertà?*

R. — Essi affermano che l'idea di Dio asservisce l'uomo. Se Dio è, egli è tutto e il mondo non è nulla; egli è il padrone e l'uomo è suo schiavo. Ma l'uomo può e deve essere libero, dunque Iddio non esiste.[1]

D. — *Con quale ragionamento giustificano essi cotali affermazioni?*

R. — Essi dicono che quando l'idea di Dio entra ad albergare nella mente dell'uomo inocula a quest'ultimo il sentimento della dipendenza da un essere superiore, la quale *dipendenza* è negatrice del principio di *libertà*.

D. — *Quale è lo scoglio contro cui va ad urtare e ad infrangersi la pretesa di liberare l'uomo sottraendolo alla dipendenza da Dio?*

R. — Se l'uomo non dipende da Dio, niuno può sostenere ch'egli sia indipendente da qualsivoglia principio o forza estrinseca. Tolta di mezzo l'idea di Dio, l'uomo non diventa per questo autonomo. Il dilemma non è: *Dio* o *l'uomo*, ma è: *Dio* o *la materia*. E se *la materia* invece di Dio è il principio supremo, allora l'uomo dipende dalla materia ovvero dalla forza impersonale, incosciente. Ne dipende non solo quanto al corpo ma eziandio quanto al resto, poichè, nelle ipotesi accennate, sono effetto degli urti della materia

[1] *Bakounine.*

o dei capricci inconsapevoli della forza impersonale tutti quanti i fenomeni, anche i più elevati, osservabili nell'uomo.

D. — *Fate adesso un raffronto tra le due specie di dipendenza.*

R. — Dipendere da Dio è dipendere dall'essere perfetto, dalla suprema ragione, dalla coscienza assoluta, dal sommo bene. Quindi è attingere alla ragione eterna la luce che illumini e l'energia che afforzi la nostra ragione limitata e vacillante; è trovare nella coscienza assoluta la radice dell'imperativo categorico della coscienza nostra contro quelle forze di schiavitù che sono la seduzione esterna o la passione interiore; è vedere nel bene finale trionfante la consumazione di tutte quante le cose. La dipendenza dalla materia o dalla forza incosciente, invece, è attraversare la vita con la mente perduta nel mistero dell'universo che neppure un lampo rischiara, con la coscienza fiaccata dal principio dell'utile, senz'altra prospettiva che la tomba suggellante il bene e il male con identica sanzione.

D. — *Quale dunque è il rapporto vero e reale tra Dio e la libertà?*

R. — L'uomo può vincere la fatale *necessità* della natura esterna solo rannodando a Dio, col cosciente sforzo della fede, lo spirito proprio. Dio che è *il luogo degli spiriti;*[1] è, per ciò stesso, IL LUOGO DELLA LIBERTÀ!

[1] *Malebranche.*

CAPITOLO IV

Il problema del Male.

D. — *Quale è la base su cui s'erge l'ateismo contemporaneo?*

R. — Il problema del male.

D. — *In che modo questo problema offre una base all'ateismo?*

R. — Gli atei dicono: se esistesse un Dio onnipotente, il mondo creato da lui non sarebbe funestato dal male. Ma, al contrario, il male e il dolore dominano nel mondo: dunque esso non è l'opera di un Dio onnipotente.

D. — *Esponete un po' più ampiamente cotesto pensiero.*

R. — Gli atei dicono: Non si può ammettere che l'Ente perfetto abbia emesso dal suo seno il turbine delle esistenze finite chiuse nel circolo assurdo di reciproca distruzione che indissolubilmente le lega, in forza del quale le esistenze sono semplici mezzi l'una dell'altra, cioè mezzi di nessun fine. Ripugna ammettere, a fianco di tanta dolorosa irrazionalità, l'esistenza di un Essere perfetto. Se Dio esistesse, non esisterebbe che Dio.[1]

D. — *Qual è lo scoglio contro cui si frange questo ragionamento?*

R. — Vi è in questo ragionamento una contradizione intrinseca. Difatti, mentre si afferma che le esistenze « sono mezzi l'una dell'altra », si pretende pure che esse « sono mezzi di nessun fine ». Ora, coteste due affermazioni sono in irsuto contrasto tra di loro, posciachè se una esistenza è *mezzo* rispetto ad un'altra, quest'altra è *fine* rispetto a quella. Se dunque la prima proposizione è vera, la seconda è necessariamente falsa.

D. — *Dimostrate che la prima proposizione è vera.*

R. — Ogni essere tende ad unirsi ad un essore superiore a lui, in favore del quale si fa *mezzo*. La pianta entra come fattore nella

[1] Rensi.

vita animale; l'animale aspira ad unirsi all'uomo. Lo prova la serie *ascendente* delle creazioni animali succedutesi sulla terra prìa che l'uomo apparisse, le quali han cessato di progredire verso di lui quando questo tipo è apparso. Tale organamento della natura rivela una legge che può esprimersi nella seguente formula: *ogni essere tende al di sopra di sè.*[1] La natura inferiore tende all'uomo. L'uomo tende all'ideale, cioè a Dio. La naturale tendenza dell'uomo verso l'*ideale* prova infatti che questo è *reale*, vale a dire che *è Dio.*

D. — *Che cosa rimane, dopo ciò, della surriferita argomentazione degli atei?*

R. — Dimostrato che le esistenze sono mezzi l'una dell'altra, rimane provato che esse hanno una finalità essendo i gradini della scala di ascensione verso la meta gloriosa che abbiamo additata, la quale costituisce l'*ubi consistam* dell'universo. Quindi, scambio di parlare della dolorosa irrazionalità che avvolgerebbe le esistenze, noi dobbiamo affermare la *razionalità dolorosa* del mondo.

D. — *Che volete significare con quest'ultima espressione?*

R. — Vogliamo significare che sopra un fondo razionale si agita un mistero di dolore. Le esistenze hanno una finalità che inseguono attraverso il turbine del male e dell'affanno. Ora — riconosciuta contro le negazioni sempliciste e le spiccie mutilazioni dell'ateismo la duplice realtà del mondo: finalità e dolore — il problema del male che trattasi di risolvere è il seguente: come conciliare l'onnipotenza del Padre d'amore con l'esistenza del male e dell'affanno.

*
* *

D. — *Esponete sotto altri aspetti il ragionamento degli atei.*

R. — Gli atei aggiungono: Se Dio è onnipresente nella natura, egli non ha intelligenza, perchè noi vediamo che lo Spirito immanente produce dei mostri. Ciò prova che nella natura non c'è un piano; l'idea manca. Lo stesso dicasi della società; tutto accade senza una direzione intelligente. Esempio: all'officina un uomo è per caso trascinato in un ingranaggio, ed eccolo ridotto a pezzi. Pensate ai mali che gravano sull'infanzia.... Se di tale stato del mondo fosse responsabile una Divinità, questa sarebbe malefica, e meriterebbe disprezzo.[2]

D. — *Qual è il vizio cardinale di questo ragionamento?*

R. — Il sofisma che s'annida nella surriportata argomentazione è questo: le conclusioni di essa sono molto più larghe delle pre-

---

[1] Godet.

[2] Jefferies.

messe. Il fatto che la natura talvolta produce dei mostri è troppo particolare perchè sia legittimo il trarne una conclusione generale. Un tale trapasso costituisce un salto mortale per la logica. La verità è che mentre la natura e la storia si svolgono, nelle linee generali, secondo un piano ed attuano un'idea razionale, sonvi tuttavia in esse dei fatti autonomi dall'idea e non rientranti nel piano della causa prima.

D. — *Esponete uno dei molti argomenti che dimostrano la razionalità della natura.*

R. — Ogni molecola materiale è un modello di simmetria e rappresenta un tipo *geometrico*. I corpi semplici per formare i composti si combinano sempre in *numeri* proporzionali determinati ed invariabili. Il suono è una serie di vibrazioni in quantità definita; i rapporti *armonici* tra i suoni sono rapporti *numerici*; gli *accordi* non sono che combinazioni *algebriche*.[1] — Potremmo moltiplicare gli esempi, dai quali si trae questa conclusione: l'ordine numerico regna nella natura. Ora, siccome la materia non possiede la facoltà matematica, questa risiede nella legge a cui la materia si piega. Questa legge ha dunque carattere di *razionalità;* e perciò il mondo, di cui è anima una legge razionale, ha necessariamente una finalità.

D. — *Dunque?*

R. — Dunque: finalità nella natura e nella storia, e nello stesso tempo autonomia di certi fatti che non rientrano nel quadro dell'idea, del piano fondamentale dovuto alla Causa prima. Dimostrare la *possibilità* di questi fatti autonomi, malgrado l'esistenza di una Causa prima e sostenitrice del mondo — causa intelligente, onnipotente e benefica — è risolvere il problema del male.

*
* *

D. — *Possiamo noi pretendere ad una soluzione completa del problema del male?*

R. — No, perchè a tale scopo occorrerebbe la scienza assoluta ed universale che l'uomo non potrà mai possedere. Si tratta quindi di cercare una soluzione necessariamente limitata, ma sufficiente ad appagare la nostra ragione.

D. — *Quale è il punto di partenza di coloro i quali trovano il fatto del male e del dolore in contradizione con l'idea di Dio?*

---

[1] Flammarion.

R. — Essi partono da una idea volgare ed errata sulla onnipotenza di Dio. L'uomo, elevatosi all'idea di un potere creatore, è stato spinto ad esagerarlo dalla ignoranza delle condizioni in cu quel potere può esercitarsi.

D. — *Accennate a coteste condizioni.*

R. — La mente di Dio, appunto perchè infinita, contiene anche le idee *finite*, senza di che la sua scienza avrebbe delle lacune e perciò non sarebbe infinita. La creazione è appunto l'attuazione delle idee *finite* di Dio. Ora, siccome le idee finite che Dio concepisce sono limitate e determinate, ne segue che ogni *combinazione d'idee* genera dei rapporti *necessarii* tra esse. Quindi, Iddio non poteva creare il mondo — cioè attuare una combinazione d'idee finite — senza dare in pari tempo esistenza a tutti i rapporti *necessari* inerenti a siffatta combinazione.

D. — *Spiegatevi con un esempio.*

R. — Dio non può creare se non ciò che è logicamente possibile. Egli quindi non può — per esempio — dare l'esistenza ad un essere morale *libero* il quale compia il bene *necessariamente;* poichè l'idea di libertà e quella di necessità sono idee *contradittorie,* e neppure l'onnipotenza divina può comporre questa contradizione.

D. — *Concludete su questo punto.*

R. — Dalle verità rilevate nelle risposte precedenti si deduce che, prendendo la risoluzione di creare degli esseri, Dio entrò volontariamente in una via in cui gli erano posti dei limiti dal fatto stesso del creare. Perciò, mentre l'onnipotenza di Dio virtualmente è assoluta, essa non è però assoluta *in atto* nel creare il mondo.

*
* *

D. — *A chi ed a che cosa rimonta dunque l'origine del male e del dolore?*

R. — Alla volontaria caduta della creatura libera.

D. — *Volete forse dire con questo che l'origine prima del male s'ha a riporre nella caduta di Adamo cioè della umanità primitiva?*

R. — Signor no. La caduta di Adamo costituisce bensì l'ingresso del male morale nella umanità terrestre, ma essa non risolve il problema del male, assai più vasto e complesso.

D. — *Spiegate quest'ultima proposizione.*

R. — Il dolore e la morte hanno regnato nel mondo prìa che l'uomo fosse. La formazione lenta degli esseri superiori risulta dalla guerra naturale, dalla fame e dalla morte.[1] Ciò attesta l'esistenza del male prima dell'apparizione dell'uomo.

D. *Il male nella natura anteriore all'esistenza dell'uomo non può egli considerarsi come una imperfezione transitoria dovuta al modo di creare liberamente scelto da Dio, che è l'evoluzione?*

R. — Mai no. È impossibile considerare l'evoluzione come un mezzo scelto liberamente da Dio per creare il mondo. Si vedrà più tardi, in questo stesso capitolo, che se la potenza creatrice ha seguita, per attuare il nostro mondo, la via dolorosa dell'evoluzione, ciò è avvenuto perchè essa non era libera di fare diversamente. Qui ci basti rilevare che noi non possiamo concepire un essere perfetto il quale, avendo la libera scelta dei mezzi, sceglie la via dolorosa e sanguinante dell'evoluzione solo per procurarsi il piacere di condurre alla perfezione un mondo creato apposta imperfetto.[2]

D. — *Quale è dunque l'origine del male?*

R. — Non potendosi riporre l'origine del male nella libertà umana, posciachè il male è anteriore all'uomo; non potendosi esso considerare come una imperfezione della natura voluta da Dio senza far ingiuria alla sapienza ed alla bontà divine; e dovendosi, ad ogni modo, attribuire l'origine del male alla caduta della creatura libera, ne segue che siffatta caduta primitiva della creatura libera, consistente nella ribellione sua contro le leggi della propria esistenza, è avvenuta in un ordine di vita anteriore al mondo attuale. Con questa ribellione ebbe principio il male che — nell'atto stesso da cui traeva origine — si divideva dalla Divinità: le tenebre si condensarono e Satana ne fu lo spaventevole arcangelo.[3] La caduta iniziale della creatura libera ebbe una vasta e profonda ripercussione nell'universo. Questo *nostro* mondo è all'origine un avanzo di essere, sconvolto dal disordine che fu la conseguenza necessaria della primitiva caduta. Perciò in questo nostro mondo sonovi fatti dietro ai quali non sta una volizione divina; essi possiedono una certa autonomia, che è nell'ordine naturale ciò che il libero arbitrio, o le conseguenze del libero arbitrio sono nell'ordine umano.[4]

D. — *Riporre l'origine del male in un ordine di vita anteriore al nostro mondo, non è egli — come dicono alcuni — un semplice spostare il problema in luogo di risolverlo?*

R. — Niente affatto. Poichè, mentre la caduta dell'uomo non può considerarsi come l'origine del male, essendo il male sulla terra

---

[1] Darwin.
[2] Rostan.
[3] Fides.
[4] Monod.

anteriore all'apparizione dell'uomo — al contrario la caduta della creatura libera in un ordine di vita anteriore a questo mondo può essere riguardata come l'origine del male, poichè noi abbiamo il diritto di supporre che in quell'ordine di vita non vi sia un male anteriore alla caduta della creatura libera.

D. — *Non è cotesta una ipotesi arbitraria?*

R. — No, essa poggia sopra un duplice fondamento: rivelato e razionale. La Scrittura dice che la caduta di Adamo avvenne per suggestione satanica, la qual cosa è appunto una delle ripercussioni nel nostro mondo della caduta cosmica, e la ragione soggiunge che il male in un universo creato da Dio non può provenire che da una volontaria caduta della creatura.

* * *

D. — *Voi avete dimostrato che l'onnipotenza di Dio, assoluta in sè, è limitata* IN ATTO *nel creare. Ora dite: può Iddio modificare il corso delle cose già create?*

R. — Questo nostro mondo è retto da leggi fisse. Tuttavia la libera attività dell'uomo interviene nel giuoco delle forze, e, senza attentare alla loro esistenza, ne modifica in certa misura gli effetti, ed opera nel mondo considerevoli trasformazioni. Quest'attività, relativamente modificatrice, dell'uomo non si esercita soltanto sulla materia bruta, bensì anche sulle menti e sulle coscienze. Ora, se ciò può far l'uomo, per più forte ragione può Iddio intervenire nell'insieme dei fenomeni e dei movimenti, aggiungere una forza a quelle esistenti, e mutare così, ad una data ora, la risultante generale delle forze naturali.

D. — *Ma la potenza di Dio sulle cose create è dessa assoluta?*

R. — Assoluta virtualmente, essa non è assoluta *in atto* sulle cose create. I rapporti necessarî tra le idee attuate, le conseguenze necessarie di date cause, l'azione della libertà della creatura — Satana e l'uomo — ecco i limiti del potere *attuale* di Dio sul mondo.

D. — *Come dunque deve considerarsi l'intervento divino nelle cose create?*

R. — Come l'effetto di una forza libera e particolare che agisce tra le altre forze le quali conservano tutta la loro efficacia. In una parola essa opera alla stessa maniera dell'azione umana, salva la differenza del grado.

D. — *Che si rileva da ciò?*

R. — Che nel mondo sottoposto alla nostra osservazione vi sono fatti che una volizione divina non può impedire; che Dio lotta per

la conquista completa di un mondo in parte autonomo, per la trasformazione di esso, per la sua incarnazione in esso. Ciò è dimostrato da questi fatti antagonistici che si riscontrano nella natura: lo *sforzo* della natura verso la perfezione, e la *resistenza* della natura stessa a questo sforzo.

D. — *Tale dualismo che s'esplica in fondo alla natura è egli in rapporto con la evoluzione?*

R. — Certamente. Solo questo dualismo spiega infatti la *evoluzione*, poichè esso ci mostra come Iddio non era libero di scegliere altra via. Si trattava di ricondurre, attraverso la sua resistenza, allo stato normale un mondo che Dio non aveva fatto così. Ora, la evoluzione graduale con tutto il corteo di dolori che essa implica, è la linea risultante dallo *sforzo* di Dio e dalla *resistenza* del mondo.

D. — *Che cosa è, perciò, la creazione di questo mondo sottoposto alla osservazione nostra?*

R. — È il principio della restaurazione di quell'avanzo di essere di cui abbiamo sopra discorso; l'evoluzione è un contrastato rilevamento; il progresso è una faticosa redenzione.

D. — *Riconoscere i limiti entro cui si esercita il potere attuale di Dio sul mondo sottoposto alla nostra osservazione non significa attenuare l'assolutezza di Dio?*

R. — No, perchè Dio, creando, entrava liberamente e volontariamente nella via del sacrificio. Egli poteva esistere anche senza la creazione.

D. — *Ma non ne resta scemato almeno il concetto della onnipotenza?*

R. — Nemmeno; perchè l'onnipotenza di Dio virtualmente assoluta, nel nostro mondo *diviene*, e sarà assoluta, eziandio *in atto*, nella consumazione finale.

D. — *Non vi sembra egli che quanto siete venuti esponendo sull'autonomia del male contraddica all'immanenza di Dio nel mondo?*

R. — Ricisamente nego! Dio è immanente nel mondo, ma la sua immanenza non è quella voluta dal panteismo che *confonde* Dio coi fenomeni della natura. L'immanenza del Dio trascendente consiste in ciò: che ogni particella dell'*esistente*, di cui Dio è autore, vive e si muove in Dio pur essendone distinta. Ma Dio non è autore del male. Il male è la negazione dell'essere, e si riduce ad uno sforzo per stabilirsi fuori delle condizioni dell'essere e ad una volontà reale tendente annientamento! [1] Dunque l'autonomia del male, germogliante dalla libertà della creatura come dalla sua prima radice, non è in contrasto con l'immanenza dell'Ente divino nell'Esistente da lui creato.

---

[1] Agostino, l'Aquinate

*
* *

D. — *A che si riduce, dopo le suddette spiegazioni, il problema del male?*

R. — Gli atei dicono: Mantenendo l'onnipotenza di Dio col far risalire il male alla libertà della creatura, voi salvate la grandezza metafisica di Dio, ma diminuite la sua grandezza morale; perchè egli, volendo espressamente la libertà, ha espressamente voluto le conseguenze possibili di questa libertà: errore, sofferenza, peccato, morte, castighi postumi.

D. — *Qual è il difetto primo di questo ragionamento?*

R. — Dire che Dio ha *voluto* le conseguenze *possibili* di questa libertà e cioè l'errore, la sofferenza ecc. è un disperante cumulo di contradizioni. Se Iddio ha voluto quelle possibili conseguenze della libertà che si chiamano peccato, errore ecc., allora queste conseguenze sono *necessarie* e non già *possibili!* Ma se invece — com'è difatti — il peccato, la morte ecc. non erano che conseguenze *possibili* della libertà, allora Dio non ha voluto peccato e morte; ha soltanto voluta la *libertà*, come *conditio sine qua non....* del bene morale.

D. — *Ma se Dio è onnisciente ha preveduto il male; ora ciò che Dio prevede accade necessariamente; dunque il male è necessario e perciò Dio l'ha voluto. Come rispondete a questo ragionamento?*

R. — Dio è l'Assoluto: Egli non può essere collocato sotto la legge del tempo. Perciò non v'è per Dio nè passato nè futuro, ma solo il *presente eterno.* Quindi Iddio non prevede; egli vede in atto.

D. — *Che cosa rispondereste, circa la precedente domanda, a chi si rifiutasse di ammettere che per Dio non v'è passato nè futuro?*

R. — Rispondo che, in tale ipotesi, le decisioni del libero arbitrio nel futuro non rientrerebbero nell'onniscienza. Il bene ed il male sono le categorie del libero arbitrio, e la prescienza delle decisioni del libero arbitrio è una nazione contradittoria.[1]

D. — *Perchè Dio non s'è astenuto dal creare un mondo libero, cioè un mondo in cui era possibile il male?*

R. — « Dio vuole immutabilmente il bene morale. Il bene morale possiede un valore assoluto, e perciò è cosa buona ch'esso si attui a qualunque costo. Ma l'inevitabile condizione del bene morale è il libero arbitrio, cioè la possibilità del male. Noi diciamo dunque che la realtà del male è un'accidente, mentre la *possibilità del male* è un bene, il primo dei beni nell'ordine logico, il solo fondamento con-

---

[1] Secretan.

cepibile di qualunque bene positivo, perchè forma l'essenza propria dell'essere morale. Dio dunque l'ha permesso e perchè questo permesso era la condizione del bene positivo, e perchè Egli possiede il mezzo di vincere definitivamente il male »[1] *Respice finem.* Il male, accidente transitorio, non poteva essere una ragione adeguata perchè Dio si astenesse dal creare il mondo che aveva per fine il bene ed il trionfo assoluto di esso nella consumazione finale. Intanto, la Provvidenza volge il dolore in benedizione facendone aculeo di progresso e mezzo di redenzione.

---

[1] Secrétan.

CAPITOLO V.

La quistione morale.

D. — *Che cosa è la morale?*

R. — L'ideale che s'imponga assolutamente al volere dell'uomo e ne domini le tendenze egoistiche: ecco l'affermazione della moralità. L'egoismo che regoli le sue azioni: eccone la negazione. [1]

D. — *Qual è il carattere fondamentale della legge morale?*

R. — È di essere obbligatoria, cioè moralmente necessaria. Siccome la legge morale riguarda un fine che ha valore indipendentemente dalla volontà di chi opera, essa s'impone all'uomo come un comando assoluto com'egli *può, ma non deve* trasgredire. Nel che sta appunto la necessità morale dell'obbligazione. [2]

D. — *Quale è la fonte dell'obbligazione morale?*

R. — Il sentimento del dovere, senza del quale il mondo sarebbe privo di valore, effetto di forze cieche e fatali, e la vita umana non avrebbe senso nè fine. Ma la *ratio essendi* del dovere è Dio. Il dovere, legge che non ammette eccezione, non si può distinguere dalla volontà del legislatore eterno; ed è solo per artificio di astrazione che noi separiamo idealmente la regola universale delle azioni umane dal principio che la fa obbligatoria e le conferisce i caratteri di un'autorità assoluta e sovrana. [3]

*
* *

D. — *Quali sono i principali sistemi contemporanei di morale indipendente?*

R. — I sistemi contemporanei di morale, indipendenti dall'idea di Dio, si riassumono nel positivismo e nell'evoluzionismo, i quali,

---

[1] Ardigò.

[2] Cantoni.

[3] Sbarbaro.

malgrado differenze dialettiche, menano alle stesse conclusioni le quali sono negative della morale assoluta o razionale.

D. — *Quali sono le due idee dominanti la morale positivista ed evoluzionista?*

R. — In sostanza, la morale positivista e quella evoluzionista sono dominate da due idee: *a)* che la moralità è un fatto naturale che si produce nell'ambiente sociale e si spiega con esso e per esso. *b)* che l'egoismo è la negazione della morale.

D. — *Quale è dunque la natura della opposizione tra la nostra morale religiosa e quella così detta scientifica?*

R. — La nostra morale ha una base metafisica. Noi riguardiamo il *dovere* come un dato primitivo, originale, come un *imperativo* della coscienza traente origine da Dio. Al contrario, la morale sedicente scientifica spiega la *genesi del dovere* con le leggi dell'economia politica, della psicologia, della fisiologia, della meccanica. Essa, dunque, riguarda l'*imperativo* non già come nozione assoluta, ma come formazione empirica.

D. — *Quale è la pietra di paragone per accertare la verità o meno della morale scientifica?*

R. — Poichè tutto l'edificio morale poggia sul dovere, ove si neghi il dovere l'edificio morale crolla dalla base. Affinchè la morale scientifica possa legittimare se stessa è necessario ch'ella appresti al dovere un solido fondamento. Ove non riesca a ciò, avrà fornita la prova della sua insufficienza.

*
* *

D. — *Quali sono le basi della morale positivista?*

R. — Sono ancora quelle gettate dal fondatore A. Comte, malgrado il geniale svolgimento dato alle dottrine del maestro dai grandi discepoli Emilio Littrè ed Ippolito Taine. Negli ultimi tempi, Federico Morin, Massol e Madame Coignet rinnovarono il tentativo di una morale indipendente da ogni metafisica; ma la parte sostanziale delle loro dottrine è strettamente affine al positivismo. In Italia il filosofo positivista più autorevole è *Roberto Ardigò,* la cui « Morale dei positivisti » ha intendimenti ateistici e finalità eliminanti ogni sanzione soprannaturale.

D. — *Esponete, in rapida sintesi, i principii cardinali di questo sistema.*

R. — La *psiche* non nasce fatta. A somiglianza dell'organismo, essa si fa poco a poco per effetto delle sensazioni, da cui sorgono le formazioni vive del pensiero. Donde: vizio e virtù sono un'accumulazione di forze, un immagazzinamento soggettivo delle mede-

sime, il quale determina l'azione umana. — Anche la *volontà* non è qualcosa di semplice, ma è una somma di minimi. Essa si forma poco a poco: la forza del volere si acquista coll'esercizio; ed è impossibile che uno voglia in un dato modo pel quale non abbia *formata* la propria volontà, e viceversa. — La *moralità* è essa pure una formazione naturale. Essa emerge dalla società: non si avrebbe la moralità senza la società. Il trovarsi in mezzo agli altri uomini che hanno già un loro dato modo di pensare e di agire è l'occasione che il bambino, e anche l'adulto, facciano lo stesso pensiero e la stessa azione degli altri, e che li ripetano poi in seguito. Così questo pensiero e quest'azione *diventano naturali* come gli atti istintivi. Nella stessa guisa come i moti automatici della vita vegetativa — exempligrazia i cardiaci e gl'intestinali — si compiono senza voluttà, così nei movimenti della vita intelligente, l'abitudine tende a produrre una condizione analoga a quella dei moti automatici, facendo nascere una disposizione organica *ad hoc*. Di quì l'atto morale disinteressato, cioè scevro da una voluttà che ne determini la produzione. L'obbligatorietà del dovere in ultimo non è altro che la ricordanza assommata e indistinta e inevitabile del dolore incontrato eseguendo atti che riescono di danno ai consoci. Il dovere morale, insomma, è una *forma costituzionale* della psiche dell'individuo.

D. — *Mostrate la coincidenza della morale positivista con quella evoluzionista.*

R. — Spencer, stabilito che l'umanità capitalizza nell'ordine morale come nell'ordine economico, sostiene che l'*attuale* forza imperativa del dovere proviene dal fatto ch'esso riassume sotto forma d'*istinto* tutte le esperienze di una lunga serie di generazioni.

D. — *Astrazione fatta dalla parte di vero che queste teorie pur contengono — sia quando spiegano il conservarsi della moralità acquisita, sia quando mettono in luce l'influenza dell'educazione e dell'eredità — additate il loro lato manchevole.*

R. — Relativamente al problema del dovere queste teorie sono inadeguate. La riprova dell'analisi è la sintesi: vogliam dire che, analizzato un sentimento e un'idea, bisogna potere, cogli elementi ottenuti, ricostruire il sentimento e l'idea di cui trattasi. Se con quegli elementi cotale ricostruzione riesce impossibile, ciò basta a provare che l'analisi fu incompleta, che essa lasciò sfuggire qualche elemento. È appunto quello che quì accade. Le predette teorie sono impotenti a ricostruire, cogli elementi ottenuti dall'analisi, il sentimento e l'idea *attuali* del dovere.

D. — *Dimostrate ciò.*

R. — Le abitudini altruiste formatesi nell'infanzia degl'individui e della razza possono bensì produrre atti morali finchè rimangono

incoscienti. Ma quando vengono a contatto con la ragione, non più; chè la ragione è dotata di un immenso potere dissolvente. Io imparo — infatti — che quell'obbligazione così contraria al mio egoismo è un sentimento creato in me dai miei antenati e dall'ambiente esterno, e che io lo subisco a mia insaputa. Allora un mio atto di autorità basta ad annullarlo. Nè si parli di desideri saldati e cementati dal tempo: la ragione, con l'aiuto del tempo, romperà le saldature e disgregherà il cemento. Ma — invece — che accade? Il sentimento dell'obbligazione, del dovere, malgrado il sorgere e l'agire della ragione, conserva tutta la sua energia. Dunque esso posa sopra base più solida che non sia quella additata dalle teorie empiriche. [1]

*
* *

D. — *Esponete che cosa è l'atto volontario secondo l'evoluzionismo.*

R. — Per comprendere che cosa è l'atto volontario bisogna avere prima una nozione precisa dell'atto razionale conformemente a questa dottrina. — L'*atto razionale*, secondo Spencer, presenta tre fasi: *a)* Una combinazione d'*impressioni* rappresentante qualche combinazione di *fenomeni;* e qui non si esce dal mondo materiale; *b)* L'*idea* di certe azioni precedentemente prodotte in circostanze simili, la quale idea è un'eccitazione nascente di agenti nervosi precedentemente implicati in tali azioni; e nemmeno qui s'esce dal mondo materiale; *c)* Le *azioni* stesse, che sono il risultato della eccitazione nascente la quale s'eleva ad eccitazione attuale. Quindi: tutta l'azione razionale si compie in modo necessario dal solo organismo sotto l'impressione degli agenti esterni. Perciò Spencer esclama essere falso che tra la ragione e l'istinto corra un abisso. Passiamo ora all'*atto volontario.* Esso è un'*idea dell'atto* seguita dal suo *compimento.* Ma l'idea dell'atto essendo, come abbiamo veduto, una eccitazione nascente di nervi già implicati in atti consimili, ne segue che il processo dell'atto volontario è *meccanico.* Come quello razionale, esso non esce dal campo delle impressioni ed eccitazioni nervose.

D. — *Che pensate di tale dottrina?*

R. — Essa è erronea nel suo principio. Difatti: L'*atto razionale* è analizzato dalla coscienza, e non può esserlo che da questa. Ora nella coscienza non possono entrare i fenomeni dell'organismo, come lo prova il fatto che essa non ci dà notizia della struttura

---

[1] Guyau.

interna del nostro corpo, nè del modo con cui un atto della nostra volontà si traduce con un certo movimento. Assurdo è quindi ridurre l'operazione razionale a condizioni di cui nessuna può entrare nel dominio della coscienza, mentre la coscienza sola può testimoniare quale sia l'operazione razionale. Dicasi lo stesso per l'*atto volontario:* Se questo si riduce ad eccitazioni nervose ed a contrazioni muscolari, esso si compone di elementi che non possono cadere nella coscienza, chè questa — per quanto scruti se stessa — non può, come fatto subbiettivo, conoscere i movimenti che si producono nell'organismo. Ma, al contrario, il testimonio della coscienza ci asserisce che la *volizione* è un effetto voluto e determinato con piena intelligenza, un effetto della energìa interiore: dunque essa non è un effetto meccanico derivante da fenomeni esteriori che non possono essere elemento della coscienza, [1]

D. — *Che cosa deducesi — circa la questione morale — delle premesse dell'evoluzionismo?*

R. — Che l'evoluzionismo — grazie al concetto meccanico relativo alla volontà ed alle azioni umane — mena dritto alla negazione della libertà. Ora, soppressa la libertà, distruggesi la moralità, e l'educazione stessa resta priva della sua base essenziale che è il *dovere.* Di quì il carattere *utilitario* della morale evoluzionista.

*
* *

D. — *Qual è il più alto tentativo di morale scientifica indipendente che si è cercato contrapporre ai predetti sistemi?*

R. — Quello chiamato « la morale della vita ».

D. — *Esponetene, in poche ma chiare parole, il punto di partenza.*

R. — Il problema del movente morale non è — secondo questo sistema — un problema di *causalità*, ma di *finalità*, Studiamo la vita, causa e fine dei nostri atti, e vedremo come dovremo vivere. La vita organica ci si rivela con una doppia funzione: nutrizione e generazione, cioè concentrazione ed espansione. Più s'eleva e si completa nella serie degli esseri più diviene, di pari passo, individuale e sociale. Quando si vive molto, non si vive solo per sè. Ciò è vero anche per lo spirito. Il pensatore non pensa per se solo; egli ha bisogno di comunicare i suoi pensieri. Anche l'emozione è contagiosa: il calore del mio focolare intimo domanda di espandersi e di scaldare altre anime. Così pure la volontà, essenzialmente

[1] Cicchitti-Suriani.

produttrice, deperisce nell' ozio. Volere è lavorare, e lavorare è esser utile a sè e ad altrui. Breve: la vita è ad un tempo egoista ed altruista.

D. — *Che cosa si propone questo sistema?*

R. — Evitare la pietra d'inciampo dell'utilitarismo volgare (Bentham, Stuart Mill, Spencer) che fa dell'uomo un essere profondamente egoista, non riuscendo esso a superare l'abisso che c'è tra egoismo ed altruismo. Qui, invece, egoismo ed altruismo non sono più separati: sono le due funzioni della vita che, volta a volta, si concentra (egoismo) e si prodiga (altruismo). L'altruismo accompagna inevitabilmente l'egoismo, come la diastole accompagna la sistole. La vita è individuale e sociale: più fortemente essa è individuale e più fortemente è anche sociale. Qual è dunque l'uomo migliore? Quello che si conforma meglio alle leggi della vita. È buona una vita passata nell'amor di sè e degli altri; è cattiva una vita indifferente ed inerte.

D. — *Quale è la sorgente del dovere secondo questa dottrina?*

R. — All'*origine*, il dovere è sovrabbondanza di vita, la quale non può mantenersi che a condizione di diffondersi. Sotto l'aspetto *intellettuale*, l'obbligazione è un bisogno di perfezionare le nostre idee facendole passare all'atto: il pensiero non è uno stato d'animo semplicemente contemplativo; esso è principio di azione; chi non agisce come pensa, pensa incompletamente, e perciò l'immoralità diventa una mutilazione interiore. Inoltre, i piaceri superiori sono ad un tempo i più individuali e i più sociali: un piacere puramente egoista lo concepiamo appena negli esseri inferiori. Noi godiamo nel diffondere le nostre emozioni facendone partecipi gli altri. Questo bisogno di godere c'impone un dovere. Breve: la *sovrabbondanza di vita*, i nostri *pensieri* e i nostri *sentimenti* ci spingono ad agire in un senso determinato verso gli altri. Il sentimento dell'obbligazione non è altro che questa spinta partita dal fondo subcosciente dell'*io*. La radice dell'*imperativo* è la legge della vita e la potenza dell'istinto.[1]

D. — *Qual è il primo scoglio contro cui cozza questa dottrina?*

R. — Il criterio morale della medesima è raramente applicabile per giudicare gli atti particolari. Se la misura della moralità è l'*utilità* ad un tempo individuale e sociale, ne segue che siffatta misura serve solo per quel ristretto numero di fatti che rivestono questa doppia utilità contemporaneamente. Ma quando la doppia utilità è *dissociata*?... Allora il criterio non serve più. Bisogna sdoppiarlo, ritenendo buoni gli atti egoisti perchè contribuiscono ad accrescese il nostro tesoro di vita, e buoni gli altruistici perchè mirano

---

[1] Guyau.

a comunicare questo tesoro ad altrui. Per tal modo, tutti gli atti divengono egualmente buoni: *quod est absurdum*. Ora, una dottrina che mette capo all'assurdo è falsa.

D. — *Qual è il secondo scoglio contro cui questa dottrina s'infrange?*

R. — Essa non spiega il dovere, perchè non spiega il passaggio dall'egoismo all'altruismo. Difatti: L'espansione della vita suppone l'accumulamento della vita: quindi il dovere di spendere implica quello di economizzare. Perciò, se si deducono le leggi della morale da quelle della vita si mette a capo questa conseguenza: che, come un accrescimento di fecondità esige un accrescimento di nutrizione, così ad uno sviluppo dell'altruismo deve corrispondere uno sviluppo dell'egoismo. Ciò mostra il progresso simultaneo dell'uno e dell'altro, ma non dà una spiegazione scientifica del passaggio da questo a quello. Inoltre, la teoria dice: i nostri pensieri tendono ad attuarsi e si attuano. Bene: ma anche quelli tra i miei pensieri che si riferiscono al mio interesse ed alla mia felicità hanno la potenza d'attuazione. Quindi, anche qui, vediamo le vie parallele dell'egoismo e dell'altruismo, considerati come inseparabili ed egualmente obbligatori, ma non il passaggio dall'uno all'altro. Infine, quella solidarietà di sensibilità, quel bisogno che gli uomini hanno gli uni degli altri — che è il terzo fondamento di questa teorica della morale della vita — non è vero altruismo. I godimenti saranno più sociali, ma non meno egoistici: simpatizzo cogli altri perchè sono egoista, perchè ho bisogno di moltiplicara i miei piaceri.[1] Conclusione: tutte queste teorie, sedicenti scientifiche, non valgono a spiegare il dovere, nè a fornire un solido fondamento dell'obbligazione. V'è bisogno, per questo, di ricorrere a forze superiori ai fatti fisiologici e psichici: occorre la base metafisica e religiosa.

*
* *

D. — *Nel primo punto di questa lezione avete affermato che il principio del dovere implica necessariamente l'idea di Dio. Chiarite ora meglio quest'affermazione.*

R. — La nozione del dovere implica l'idea d'obbligazione morale. Verso chi? Verso un principio superiore all'uomo, verso l'*ideale di perfezione* che l'uomo trova in sè. Ma questo ideale di perfezione — appunto perchè non è una chimera — è una *realtà:* dunque è *Dio.*

---

[1] Lauret.

D. — *Confermate ciò con altro argomento.*

R. — Mediante l'esame introspettivo trovo in me una voce, più possente dei miei istinti, che ordina il giusto ed il bene. Questo tipo del giusto e del buono mi è dato. Vi è dunque una giustizia ed una bontà assoluta ed in sè. La ragione pratica è invariabile, è la stessa in tutti gli esseri ragionevoli finiti: vi è dunque una ragione suprema universale infinita che si manifesta a tutti, che enuncia a tutti le stessi leggi.

D. — *La variabilità delle idee morali e dei costumi non costituisce essa un argomento contro l'imperativo categorico?*

R. — No. Il dilemma seguente è invincibile: O gli uomini fanno il male scientemente ed allora essi credono all'ideale da cui si allontanano sotto la sollecitazione dell'interesse o della passione. O fanno il male credendo di fare il bene, ed allora credono ancora al bene, sebbene s'ingannino collocando il bene dove non è. La universalità della credenza nell'ideale, ecco la realtà che trionfa della obbiezione basata sulla variabilità delle idee morali e dei costumi.[1]

D. — *Il fatto che molti ubbidiscono alle idee morali pur essendo estranei ad ogni idea religiosa, non testimonia esso contro l'immedesimazione della sorgente del dovere con Dio?*

R. — È questa la persuasione di Roberto Ardigò, il quale nella *Morale dei Positivisti* (a pag. 370) scrive: «Mi sono trovato nella possibilità di fare un confronto attendibile tra la coscienza dell'uomo religioso e la coscienza scevra affatto di credenze nel soprannaturale. E che cosa ho ricavato da questo confronto? Le idealità morali hanno sopra di me lo stesso impero di prima». — Ma l'argomentazione dell'Ardigò è un miserrimo sofisma. Tanto varrebbe dire che il dovere è una fiaba perchè vi sono uomini che praticano la virtù senza possedere una nozione riflessa del dovere! La verità è che una erronea interpretazione sull'origine di un fenomeno non implica la inesistenza del fenomeno, nè fa che la sua origine sia diversa da quella che realmente è. La terra girava attorno al sole anche prima che Copernico e Galileo ne dessero la dimostrazione scientifica. Dio è la forza della legge del dovere — a cui Roberto Ardigò ubbidisce — anche se Roberto Ardigò ignora o non riconosce che quella legge proviene da Dio.

D. — *È dunque praticamente indifferente per la morale il credere o il non credere in Dio?*

R. — Nullameno! La morale irreligiosa può, in taluni casi, essere praticamente *morale*, ma essa è in ogni caso *contradittoria*. Il mondo è opera del caso? Ma allora nulla garantisce i nostri postulati morali. Non c'è una legge di finalità? Ma allora non ha senso spingere l'uma-

[1] Lauret.

nità verso i propri fini. Per essere *logici,* i fautori dell'irreligione dovrebbero adottare la morale di Nietzsche, il laudatore del criminale indurito, l'autore di massime come questa: siate cinici! ridete![1] La morale irreligiosa può essere morale, ma come eccezione in un numero più o meno grande d'individui; non mai come regola. La *contradizione* non può diventar *legge.* Il fatto che alcuni fachiri sono pervenuti con sforzi contro natura, a sformare i loro corpi e a falsare le loro attitudini, non prova che l'umanità sia chiamata, come le cicogne, a star ritta sopra un piede solo. La morale è bene, in un certo senso, la logica applicata alla coscienza. Se si potesse sopprimere la religione, e con essa gli abiti mentali e morali che ha prodotti, la *logica* spingerebbe nell'abisso quanto di buono e di grande è nell'umanità.

D. — *Che pensate della distinzione dei tre stadi della morale, fatta dal Comte e seguaci, in teologico, metafisico e positivo?*

R. — È una distinzione essenzialmente antistorica, perchè non di rado le tre fasi sono percorse in ordine diverso da quello indicato; e spesso anche queste fasi, anzichè succedersi, coesistono, il che significa che lo spirito umano è ad un tempo capace di fede religiosa, di ricerca filosofica e di conoscenza scientifica.

*
* *

D. — *Quale è l'appunto più comunemente rivolto alla morale religiosa?*

R. — Si dice: La morale positivista è *disinteressata,* perchè il piacere e il dolore servono solo come mezzi alla produzione dell'abito morale. Il quale, una volta ottenuto, funziona in un modo suo speciale e proprio, diverso da quello eudemonologico. Al contrario, la morale religiosa deriva la sua forza dalla speranza del premio e dal timore del castigo. Essa quindi è *utilitaria,* e perciò meno pura della morale positivistica.

D. — *Confutate questa obbiezione.*

R. — È un errore grossolano, indegno di filosofi, giudicare che nella morale religiosa il *movente* morale è riposto nella speranza del premio e nel timore del castigo. Tale massiccio sproposito deriva dal confondere la religione con le superstizioni popolari che talvolta si confondono con essa o ne usurpano il loco. La verità è opposta per diametro all'affermazione ora riferita. La morale religiosa è razionale, psicologica, disinteressata quanto altra mai, ma essa rimprovera alla morale irreligiosa di essere — come abbiamo dimostrato più su — sospesa al nulla, di non spiegare l'obbliga;

[1] Monod.

zione, anzi di sopprimerla. Quindi, l'*essenza* della morale religiosa non sta nel premio o nella pena, ma nello spiegare il dovere e dare ad esso una sorgente adeguata ed una finalità degna. Ciò in che la morale religiosa si distingue dall'altra è il pretendere che bisogna garantire all'uomo un minimo d'ottimismo necessario ad ogni azione, ad ogni pensiero logico. In altri termini: affermando Dio, la morale religiosa afferma che i dati dell'esperienza morale, mentre sono conformi alla natura, alla storia ed alla psicologia, sono il riflesso di un ordine superiore che legittima l'evoluzione universale. Insomma: la morale irreligiosa si limita a creare la giustizia senza preoccuparsi se esiste la giustizia. La morale religiosa, invece, lavora ad attuare la giustizia sapendo che la *Giustizia* esiste. Come l'ape ha l'istinto di fabbricare il miele, l'uomo ha l'istinto di razionalizzare, di beatificare il pianeta: la morale religiosa pretende che questo istinto risponde ad un fine reale. Essa nega che la vita sia una stella filante tra due abissi tenebrosi: essa afferma *che la vita è vera!*[1]

D. — *Dimostrate come la sanzione della morale religiosa non rende egoistico o interessato il movente delle nostre azioni.*

R. — Se la sanzione rendesse necessariamente egoistico l'atto, non sarebbe possibile alcuna opera disinteressata, poichè la soddisfazione intima che segue la virtù è già una sanzione, ed inevitabile. La verità è che l'atto morale può essere compiuto disinteressatamente, tuttochè ad esso debba tener dietro la soddisfazione intima che segue la virtù o qualsiasi altra sanzione.

D. — *È dunque superflua o indifferente l'idea della sanzione d'oltretomba alla presente fase della vita?*

R. — Al contrario! Noi abbiamo voluto soltanto dimostrare come il *movente* dell'operare, nella morale religiosa, sia altro da una speranza e da una paura egoistiche; ma ciò nulla toglie all'importanza della sanzione. La vita futura è la conseguenza necessaria della legge del dovere: l'ordine morale turbato in questa vita deve essere ristabilito in un'altra che è la continuazione di essa.

D. — *Spiegate meglio ciò.*

R. — Nell'uomo morale si manifestano queste due tendenze: l'uomo aspira ad esser felice, l'uomo sente che deve essere virtuoso. La felicità attira da un lato, il dovere comanda dall'altro. Nel torrente del mondo sensibile questi due principii si trovano quasi sempre in opposizione. Ma la voce della coscienza intima — tanto forte quanto quella che parla di felicità e quanto quella che ordina il dovere — si leva per conciliarli. Essa dice: l'uomo non è degno della felicità che nella misura in cui compie il do-

---

[1] Monod.

vere. Questa legge è la mia stessa ragione pratica. Io non posso esistere che in questa credenza. Ciò è, perchè io sono. Ma questa legge della coscienza è smentita nel mondo sensibile e fenomico, nel mondo che abito tra i due istanti che chiamo la nascita e la morte. Dunque io sono obbligato ad ammettere — poichè le due tendenze dell' uomo sono *reali*, e perchè tutto ciò che è in lui ha uno *scopo* — sono, dico, obbligato ad ammettere che l' essere ragionevole, uscendo dal mondo *fenomenico*, troverà in quello *delle cose in sè* la virtù e la felicità riunite. Se ciò non fosse, il mio essere stesso sarebbe una menzogna, sarebbe falso che io esistessi. Poichè io porto in me la mia legislazione: l' ordine di essere virtuoso, il bisogno di diventar felice.

D. — *La soddisfazione che dà all' anima l'idea della sanzione d'oltretomba è conciliabile col carattere disinteressato della morale religiosa?*

R. — Perfettamente!... come — ad esempio — la visione radiosa circa l'avvenire del suo figliuoletto e dei conforti che a lei ne verranno, si concilia in modo assoluto col carattere disinteressato dei sacrifici che una madre, degna di questo nome, compie per la sua creatura. Se così non fosse, si verrebbe al seguente *assurdo:* siccome la soddisfazione di fare le azioni disinteressate è essenzialmente egoistica, e la soddisfazione proveniente dall'agire disinteressato è tanto maggiore quanto più è disinteressata l'azione, ne segue che il massimo *disinteresse* onde uno compie un' azione, costituisce il massimo *egoismo* del suo operare.

D. — *Enunciate ora un altro gravissimo appunto che si muove contro la morale religiosa.*

R. — Si dice: Nella morale religiosa il *comandamento esteriore* è la base necessaria della moralità, quindi tale morale è *eteronoma*, cioè dipendente da una volontà estranea. Ora, la vera moralità comincia, invece, con l'*autonomia morale.* È chiaro per la coscienza moderna che una condotta determinata dall' ubbidienza ad una *volontà estranea* non può pretendere al titolo di morale nel senso proprio della parola; anzi non è possibile ragionevolmente qualificare come morale se non una volontà che si determina da sè stessa e si dà le proprie leggi. Quindi ogni morale teistica esercita una azione demoralizzatrice non si tosto siasi raggiunto il grado di cultura che basti a che lo spirito possegga la maturità necessaria per l' autonomia morale.[1]

D. — *Confutate quest' accusa.*

R. — L'accusa colpisce in pieno petto il teismo, l'unitarismo e sistemi affini. Ma è un errore confondere il teismo con la religione

[1] Hartmann.

e — come sproposita Hartmann — col Cristianesimo. Dio non è solo esteriore e trascendente. Egli — come dimostriamo in altro capitolo — è altresì interiore ed *immanente*. L'Iddio trascendente diventa le *forze immanenti* della natura. Dunque: l'Iddio immanente s'immedesima *con la legge di vita dell'uomo*. Quì, e qui soltanto si attua — senza dar nelle secche della contradizione e dell'assurdo — la «morale della legge della vita» di Guyau. Chè la morale basata sul *Dio immanente* è basata appunto sulla *legge di vita dell'uomo*, e perciò è perfettamente autonoma.

D. — *Qual è il rapporto del contenuto del Cristianesimo con la questione morale?*

R. — La coscienza dell'uomo naturale è alterata ed affievolita dal peccato. L'immanenza del Cristo nell'anima del credente rigenera questo, facendone più sensibile la coscienza per sentire l'imperatività del dovere, e comunicandogli la forza per adempierlo.

CAPITOLO VI.

Il Cristo.

D. — *Chi è Gesù Cristo?*

R. — È il Figlio di Dio fatto uomo.

D. — *Chi è il Figlio di Dio?*

R. — Come spiegammo in altro capitolo, il « Figlio » è il secondo termine della vita personale dell'Assoluto.

D. — *Aggiungete qualche nuovo schiarimento sul « Figlio ».*

R. — L'Iddio vivente è personale, cioè ha coscienza di sè e si possiede. Se è personale, non può essere un'unità *astratta*. Valga un esempio tolto dall'uomo: Io mi conosco. Dove? In un'immagine di me stesso generata dal mio pensiero. Senza quest'obbiettivazione operata dalla mia attività pensante, io m'ignorerei. Lo stesso, salvo le proporzioni, accade in Dio. Egli, pensandosi, genera una Parola interiore per mezzo della quale dice a se stesso tutto ciò ch'egli è, e tutto ciò ch'egli può creare fuor di sè. Però, notate il divario: L'uomo *ha* l'essere ma non *è* l'essere; sicchè nell'uomo nè l'atto del sussistere, nè il lume del conoscere intellettivamente proviene da lui medesimo; [1] ed inoltre l'intelletto dell'uomo non è tutta la natura umana. Ne segue che l'immagine di noi stessi nella quale ci conosciamo è imperfetta, quasi un'ombra. Al contrario, l'intelletto divino è la stessa natura divina; e l'atto dell'essere assoluto, *per se stesso* intelligente, dev'essere perfettissimo. Perciò Dio, nell'immagine di sè che pensandosi genera, versa *tutto se stesso,* altrimenti Iddio non si conoscerebbe tutto.[2] Ciò equivale a dire che l'immagine di sè che Dio genera pen-

---

[1] Chi voglia approfondire filosoficamente cotesta verità legga la *Psicologia* di Antonio Rosmini.

[2] Si legga a questo proposito Rosmini (*Teosofia,* vol. II, n. 1030-32) e si consulti anche la piccola *Teodicea* del prof. Morando. La dottrina rosminiana delle tre forme dell'essere è una conferma razionale del mistero della Trinità, un indizio da cui la ragione naturale — ben dice il Morando — può sollevarsi ad intendere che l'arcana natura di Dio dev'essere tale quale la insegna la fede.

sandosi è un'immagine *sostanziale*, a cui, cioè, Dio comunica tutta quanta la sua natura. Questo è l'eterno Figlio dell'eterno Padre, e tale è il luminoso mistero della generazione eterna del Verbo.

D. — *Che diremo dunque del deismo?*

R. — Ciò che precede ne dimostra la parva consistenza filosofica. Senza il Verbo, Dio rimane un'astrazione; egli non può attuare il suo pensiero che nel mondo e non acquista la consapevolezza di sè che nelle creature termine del suo pensiero e perciò necessarie alla sua essenza. Tale errore panteistico è imposto dalle premesse del deismo. Questo non vi si sottrae che mercè una violenta contradizione coi suoi principî.

D. — *Che significa l'espressione « s'è fatto Uomo »?*

R. — Il Figlio di Maria è uomo. Dice l'Aquinate: *creatura quaedam est*. Ma è uomo senz'ombra di peccato, è l'ideale umano in atto, è l'uomo. Ora il Verbo — che è unito a tutte le creazioni — è unito a questa creatura perfetta nella maniera più intima possibile, cioè nell'unione personale. Quest'unione per eccellenza chiamasi incarnazione.

D. — *Prevenite possibili malintesi in proposito.*

R. — La natura divina non s'è confusa con la natura umana. L'incarnazione non è *trasformazione in* — il che implicherebbe l'errore panteistico — ma è *unione con*. Nè si pensi ad alcuna localizzazione della Divinità. Il Verbo annichilò se stesso — dice l'Aquinate — non già per alterazione della propria grandezza, ma per assunzione dell'umana picciolezza. Le espressioni bibliche che sembrano accennare ad una modificazione della natura divina nell'incarnazione sono evidentemente metaforiche.

D. — *Quale è lo scopo dell'incarnazione?*

R. — Porre l'infinito nel mondo, cioè unificare la creazione, immagine finita, col Verbo immagine infinita del Padre.

D. — *Quale è il rapporto tra la creazione e l'incarnazione?*

R. — La creazione è l'incarnazione incipiente. Essa consiste nel rivestire di forme corporee le forme intellettuali del mondo ideale che sono il Verbo stesso: dunque la creazione è già una incarnazione del Verbo. L'incarnazione propriamente detta ne differisce pel grado. Essa è, per il Verbo, una maniera più completa di darsi, e perciò determina l'esaltamento infinito del mondo.

D. — *Quale è la verità filosofica che ci dà la chiave dell'incarnazione?*

R. — L'immanenza di Dio nel creato: Cristo è il punto culminante di siffatta immanenza. Dio è l'anima dell'universo; ma, dal granello di sabbia all'uomo giusto che aderisce a Dio con la fede, vi sono innumerevoli gradi nell'immanenza divina. In questa scala l'uomo può salire sempre, assimilandosi Dio in maniera ognora

più completa [1]. Ma sui gradini di quest'ammirabile gerarchia, la sola natura umana del Cristo fu abbastanza elevata per possedere la *pienezza* del Verbo. [2]

D. — *Perchè dite « personale » l'unione del Verbo con l'umanità in G. C.?*

R. — Per quella unione strettissima, il Verbo, come infinitamente superiore, s'assoggettò la natura di Gesù informandola completamente di sè. Così il Verbo riuscì il *principio supremo* o *persona* del Cristo. Ne segue che la persona — o principio supremo — nel Teandro (Dio-Uomo) è una, e questa *divina*. Senza ciò, il finito non sarebbe congiunto all'infinito in quel grado ch'è necessario per conseguire il fine creativo cioè la deificazione del mondo. Arrogi che questa unione personale tra la natura divina e quella umana è la più intima possibile. Al di là non vi sarebbe che l'unione sostanziale, e questa è assurda, perchè Dio non può convertirsi in una forma d'essere contigente, nè viceversa.

D. — *L' « io » di Gesù è dunque Dio?*

R. — No, perchè in tal caso la natura umana cesserebbe di essere umana per diventare divina. Ed allora: in Gesù Cristo Dio soffrirebbe, Dio espierebbe, Dio pregherebbe se stesso, Dio esaudirebbe se stesso, e.... chi più ne ha, di assurdi, più ne metta.

D. — *Dunque la « persona » e l' « io » non sono lo stesso?*

R. — No, non sono lo stesso. Il volgo li confonde, e la confusione volgare trapassò in certe basse scuole di teologia sovvertendo ed inquinando il domma; ma la realtà delle cose e la verità filosofica li distinguono. L'*io* è il soggetto intellettivo *in quanto è consapevole di sè*. La *persona*, invece, è l'*attività suprema* di un soggetto razionale compiuto; sicchè giustamente il sommo Rosmini definisce la *persona*: « un soggetto intellettivo *in quanto contiene un principio attivo supremo.* » [3]

D. — *Che si deduce da ciò?*

R. — Due cose: 1ª Che l'*io* è persona nei casi in cui esso è il principio supremo di un individuo. Questo accade negli uomini, e perciò in essi l'*io* e la *persona* sono la stessa cosa. 2ª Che l'*io* non è *persona* quand'esso non è il principio supremo di un individuo. Questo accade in Cristo in cui l'*io* non è il principio supremo, ma un principio *subordinato* al Verbo. Dunque l'incarnazione del Verbo non distrugge l'*io* dell'uomo Gesù, ma lo subordina ad un principio più alto, che diventa principio supremo in Gesù: donde si raccoglie che in Gesù la *persona* e l'*io* non sono punto la stessa cosa; la *persona* o principio supremo è *divina*, mentre l'*io* è umano.

---

[1] Landriot.

[2] Atanasio.

[3] Antropologia L. IV. c. 7.

D. — *Confermate ciò con qualche autorevole testimonianza.*

R. — Scrive Rosmini: « Nell'umanità di Cristo la volontà umana aderì talmente al Verbo che rimase *subordinata* ad esso, insieme con le altre potenze umane, come a primo principio. Onde la volontà umana cessò di essere persona (cioè *principio supremo*) nell'uomo; e, da persona che è negli altri uomini, rimase in Cristo natura (cioè *attività umana ma non principio supremo in lui*) ». [1]

D. — *Confermate ciò con un' autorità più alta che quella di un sommo filosofo e teologo.*

R. — I monoteliti negavano la volontà umana di Gesù. Ma il sesto Concilio ecumenico (Costantinopoli a. 680) li dichiarò eretici, scomunicò il vescovo di Roma Onorio che era incorso in quest'eresia, e formulò — conforme al deposito della fede data una volta per sempre ai santi — un Simbolo nel quale si dichiarava che le due nature del Verbo incarnato, conservando le rispettive proprietà particolari, conservano per ciò stesso le rispettive volontà e maniere d'agire. Ora, siccome la volontà implica l'*io*, ne segue che l'*io* dell'uomo Gesù è umano. È questa dunque una verità della fede ortodossa consacrata nel *Credo* della Chiesa Universale.

D. — *Se la persona di Gesù non è costituita dall'io ma dal Verbo, qual principio supremo, non ne deriva forse che il Verbo è la persona di ogni uomo che viva in intima unione con Dio?*

R. — No, perchè solo all'umanità *perfetta* di Cristo il Verbo è unito *summo modo*, in maniera, cioè, da informarla di sè tutta quanta, divenendo così il principio supremo di essa.

D. — *L'unione di due nature diverse è essa possibile?*

R. — Noi possiamo pensarla senza inconvenienti, poichè ne abbiamo degli esempi, come l'unione della natura vegetale e di quella animale in un unico organismo, e quella dell'anima col corpo nel composto umano.

D. — *La natura umana non ha essa perduto qualcosa a lei essenziale, a causa dell'assunzione nel Verbo?*

R. — Recisamente nego; poichè essa ha conservato in tutta la sua potenza ed attività il proprio *io* e le altre facoltà. Che, se quest'*io* non è principio supremo per causa della subordinazione ad un principio *più alto*, ciò non solo non toglie nulla alla natura umana, ma costituisce anzi il suo perfezionamento e la sua apoteosi.

*
* *

D. — *Dove avvenne l'unione dell'umanità di Cristo a Dio?*

R. — Non nell'*io* divino, come alcuni sbagliando s'immaginano. Ciò tra l'altro ciò sarebbe pretto *panteismo*. Inoltre, siccome l'*io*

---

[1] Introduz. del Vangelo di S. Giovanni. Lez. LXXXV.

divino è unico, e comune al Padre, al Figlio ed allo Spirito Santo che sono i suoi tre modi di essere, ne segue che ove l'unione fosse avvenuta nell'*io* divino non si sarebbe incarnato soltanto il Verbo, ma anche il Padre e lo Spirito Santo, contrariamente al domma.

D. — *Ed allora...?*

R. — Allora, l'unione è avvenuta *nel Verbo*, in ciò che esso ha di distinto, di proprio; cioè nel Verbo *astrazion fatta dalla sostanza, dall'io divino*. Donde seguita che il Verbo è Dio e uomo, non già confusamente in uno stesso *io*, ma in due *io* distinti: egli è Dio *in Dio* e uomo *nell'uomo.* [1]

D. — *Confermate ciò con qualche autorevole testimonianza?*

R. — L'Aquinate insegna che secondo la dottrina ortodossa, l'unione non è fatta *secundum essentiam* (l'*io*), e nemmeno *secundum accidens*, ma bensì *medio modo* cioè *secundum subsistentiam seu hypostasim*. Ciò vuol dire che siffatta unione — non sostanziale come sarebbe la panteistica unione nell'*io* divino, nè semplicemente accidentale — è un termine medio tra questa e quella; è l'unione in ciò che è proprio del Verbo, nella sua ipostasi o *πρόσωπον*.

D. — *Confermate ciò con un'autorità più alta che quella di un sommo filosofo e teologo ortodosso.*

R. — Il Concilio di Calcedonia (a. 451) condannando come eresia la dottrina di Eutiche — il quale sosteneva nel Verbo incarnato una sola natura, la divina — formulò, in armonia coi dati della rivelazione, del deposito della fede, il Simbolo della credenza ortodossa il quale confessa il.... « Figliuolo Unigenito sussistente in due « nature, *senza confusione, senza trasformazione* (udito! udite!), « ma anche *senza divisione nè separazione;* la differenza di queste « due nature non essendo punto cancellata dalla loro unione, ma « l'una e l'altra conservando le loro proprietà particolari e concor- « renti a formare una sola ipostasi ». Il Simbolo ha cura di aggiungere che l'uomo Gesù è « composto *di un'anima razionale e di un corpo* ». Ora, se l'uomo Gesù ha un'anima razionale umana, ciò implica che l'*io* di Gesù è umano, perchè un'anima razionale non può essere inconsapevole; e ciò esclude che l'unione sia avvenuta nell'*io* divino, perchè in tal caso l'*io* di Gesù avrebbe cessato di essere umano per diventare divino, contrariamente al Simbolo di Calcedonia. Inoltre, se — come il Concilio altamente grida — *unione non è confusione e distinzione non è separazione* — ne segue che l'*io* di Dio non è confuso con l'*io* dell'uomo

---

[1] Giéra.

Gesù, ma che essi sono uniti dal πρόσωπον o ipostasi [1] del Verbo, il quale serve loro d'intermediario. Dalla formula dommatica ortodossa si deduce dunque necessariamente che il solo Verbo in ciò che ha di proprio è Dio e Uomo, perciò in due *io* distinti: Dio *in Dio* e uomo nell'*uomo Gesù*.

D. — *Com'è possibile ciò al Verbo?*

R. — Il Verbo ha due stati: uno *ad intra*, cioè nel seno del Padre, e chiamasi λόγος ἐνδιάθετος, l'altro *ad extra* nella creazione, e chiamasi λόγος προφορικός. Nel primo stato, esso è Dio: « Dio da Dio, Lume da Lume, Dio vero da Dio vero, generato non fatto, consustanziale al Padre... ». [2] Nel secondo stato, esso è una forza viva che procede da Dio, senza però disgiungersi da Lui, e che dà vita al mondo.

D. — *Precisate meglio l'idea dei due stati del Verbo.*

R. — Nell'essere divino vi sono due sorta di processioni o movimenti; gli uni interni, sostanziali, da cui procedono il Verbo e lo Spirito Santo; gli altri esteriori e non sostanziali, da cui procede il mondo. Questi corrispondono a quelli e ne sono la riproduzione esterna per partecipazione di rassomiglianza. In altri termini, il Verbo, principio interno di distinzione e di operazione in Dio, si riproduce come causa all'esterno in un principio di distinzione e d'operazione simile a lui stesso, ma non sostanziale, conservante però la sua radice nella sostanza divina. Con altre parole ancora, non trattasi di due Verbi, ma di due stati del Verbo: il primo è il Verbo allo stato di *consustanzialità e di virtualità attuata;* il secondo è il Verbo allo stato di *forza vivente* che procede dal Padre in maniera ineffabile.

D. — *Lumeggiate questi due stati del Verbo con analogie.*

R. — Considerate un uomo. Egli pensa. Il suo pensiero, dentro di lui, è il suo *io* stesso; ma emesso all'esterno, e comunicato ad altri, non è più l'*io* stesso, bensì è una forza che dall'*io* procede e per mezzo della quale l'*io* si esterna. Incarnato poi sopra un foglio di carta, quel pensiero è un'immagine dell'*io*.

D. — *Come può il Verbo esteriore operare senza « io? »* [3]

R. — Eh, no che non opera senza *io!* Infatti, la forza viva che è il Verbo *ad extra,* pur non essendo l'*io* divino, non è però *disgiunta* dall'*io* divino; come — per usare un esempio — un'energia costante che proceda da un corpo animato, non è disgiunta da quel corpo

---

[1] Latino *Persona* nel senso principale che questa parola ha in quella lingua (aspetto, immagine) profondamente diverso da quello della parola *persona* in italiano. Per evitare equivoci, noi chiamiamo sempre *ipostasi*, e non *persona* il πρόσωπον del Verbo.

[2] Il Simbolo Niceno.

[3] Taglialatela.

animato. Quindi, lo stesso *io* divino è quegli che opera in Gesù per mezzo del Verbo *ad extra*, forza viva che da lui procede, così come — nell'esempio addotto più su — il corpo animato stesso è quello che opera mediante l'energia che da lui s'irradia.

D. — *Ma, allora, il Verbo ad extra non è che lo stesso « io » divino manifestantesi in tal modo. Questione di parole dunque!* [1]

R. — La vostra obbiezione mena all'assurdo. Se fosse fondata, bisognerebbe identificare Dio col mondo, poichè la creazione è appunto una esteriorizzazione del pensiero divino, ossia una incarnazione, sebbene ad un grado inferiore, del Verbo *ad extra*. Tanto varrebbe identificare me che scrivo col lavoro che sto dettando! Ora, quando un'obbiezione mena all'assurdo, essa è manifestamente erronea. Dunque, il fatto che il Verbo *ad extra* procede dall'*io* divino e non se ne disgiunge (cosicchè l'*io* divino stesso opera per mezzo del Verbo *ad extra*) non implica punto nè poco che il Verbo *ad extra* sia lo stesso *io* divino.

D. — *Precisate dunque meglio dove ha avuto luogo l'unione dell'umanità di Cristo col Verbo.*

R. — Non nell'*io* divino che è comune alle tre ipostasi, ma nel Verbo; e non nel Verbo *ad intra*, ma in quello *ad extra*.

D. — *La dottrina dei due stati del Verbo è essa biblica?*

R. — Altro che! Leggiamo: « *Nel principio era il Verbo*, e *il Verbo era appo Dio, e il Verbo era Dio* ». Questo è il primo stato: il Verbo è Dio in Dio. Leggiamo ancora: *Il Verbo s'è fatto carne;* » ed ecco il secondo stato: il Verbo uomo nell'uomo. E che quest'ultimo sia uno stato diverso dal primo, lo prova il fatto che il Verbo qui si mostra privo di quegli attributi che sono inerenti allo stato divino. *Godet*, nell'Introd. al Vangelo di Giovanni, ne dà la esauriente dimostrazione con numerosi passi biblici e con irrefutabili ragionamenti. Rimando a lui il lettore volenteroso. [2] La dottrina del duplice stato del Verbo, zampillante dalla Bibbia, riempie tutta la tradizione ortodossa dei Padri, dei Dottori, dei teologi. Udite il Tomassino: « Duplex manifestissime distinguitur Verbum seu Sermo: alius interior in corde Patris, alius exterior qui foras prodit et profertur per rerum creationem ».

D. — *Questa dottrina ha essa un grande valore filosofico?*

R. — Immenso! Noi crediamo in Dio trascendente ed immanente.

---

[1] Taglialatela.

[2] Però *Godet*, onde spiegare questo fatto, pensa che l'*io* divino si sia spogliato dei suoi attributi. Ma l'ipotesi è un'eresia filosofica. L'*io* divino spogliato degli attributi dell'*io* divino, non è più l'*io* divino; posciachè l'*io* di Dio non può essere un'astrazione, appunto perchè è *io*. Quindi la mancanza degli attributi dell'*io* divino nel Verbo incarnato prova appunto che il Verbo incarnato è il Verbo dello Stato di Verbo *ad extra*, forza viva procedente da Dio e non disgiunta da lui.

Orbene, se è immanente l'*io* divino, allora Dio confondesi col mondo ed eccoci in pieno panteismo; se invece Dio non è immanente, ecco ch'egli diventa un'astrazione. Solo il Verbo *duplex* evita Scilla e Cariddi, e risolve uno dei più alti problemi della metafisica conciliando la trascendenza coll'immanenza di Dio.

D. — *Se tutte le creature sono, in diversi gradi, incarnazioni del Verbo ad extra, in che cosa Cristo si differenzia da esse, e perchè è degno di adorazione?*

R. — Il Verbo, manifestato più o meno in tutte le creature, s'è manifestato in Cristo *summo modo*. Gesù, in quanto creatura, è la similitudine ipostaticamente perfetta del Padre nella misura della natura umana, e possiede, come dice Paolo apostolo, la *forma di Dio*. Perchè non possiam dire ciò di noi? La ragione è semplice: perchè non si può dire delle membra ciò che si dice della testa, e perchè in Gesù Cristo *la forma del Verbo* era nella sua *pienezza*, mentre i riflessi del Verbo in noi non sono che *linee sparse ed abbozzi* dell'immagine divina. E poichè il Verbo esteriore pienamente incarnato conserva *per concomitanza* la natura divina *in Dio*, ne segue che in Cristo noi adoriamo il Verbo divino pienamente manifestato nella sua unione personale con l'umanità!

D. — *Quanto precede elimina forse il mistero dall'incarnazione?*

R. — Al contrario! Certo il domma, non alterato da false teologie, splende di vivida luce razionale, poichè esso è opera di Dio autore della fede e della ragione. Ma il domma, se è agli antipodi dell'assurdo, non elimina per questo il mistero, anzi.... Il mistero è essenziale alla vera religione, e non per nulla San Paolo parla del mistero di Gesù. Misteriosi infatti, sono per noi i rapporti che esistono tra il Verbo allo stato di Verbo interiore e il Verbo allo stato esteriore. Qui non dobbiamo far altro che adorare.

D. — *Come può il Verbo, uno col Padre e con lo Spirito Santo, incarnarsi senza il Padre e lo Spirito Santo?*

R. — Quand'io amo, ama l'anima mia come *causa efficiente*, ma tuttavia non posso dire che la mia *intelligenza* ama, nè quando l'anima pensa, posso dire che pensa la volontà. Analogamente a ciò in Dio: la *causa efficiente* dell'incarnazione è Dio stesso nella sua Trinità, poichè l'amore, cioè lo Spirito Santo, determina quest'azione, e la potenza del Padre ne è il mezzo. Ma, come *causa assumente*, come principio terminante e complente il composto, s'incarna il Verbo, poichè l'incarnazione è l'assunzione della natura umana col mondo intelligibile che è il Verbo di Dio. [1]

---

[1] Rossi.

*
* *

D. — *Perchè il Verbo ha assunta nell' unione « summo modo » la natura umana e non quella angelica?*

R. — Per introdurre l' infinito nel mondo era necessario che il Verbo assumesse nell' unione *summo modo* una natura contenente tutti gli elementi creati, una natura che fosse il mondo in compendio. Tale è la natura umana.

D. — *Che pensate della concezione di Gesù.*

R. — A parte il dibattito sui testi che narrano i particolari della concezione miracolosa, affermiamo che l'*umanità novella* di Gesù reclama alla sua origine un' azione speciale di Dio.

D. — *È di grande importanza la dottrina dell' umanità reale di Gesù?*

R. — È tanto importante quanto quella della sua divinità; poichè se la ipostasi del Verbo non possiede le due nature, (Dio in Dio, Uomo nell' Uomo Gesù) l' infinito non è stato posto nel mondo.

D. — *Quale è, a questo riguardo, la teologia di alcuni, come Godet, de Pressensè, van Dyke ecc.?*

R. — Questi teologi impugnano il domma delle due nature congiunte nella ipostasi del Verbo. Essi ammettono una sola natura, la divina, che è diventata l' anima di Gesù, mediante la rinuncia temporanea agli attributi della divinità. Essi fanno il seguente ragionamento: È impossibile ammettere la natura umana in Gesù senza l' *io* umano, perchè una natura umana senza *io* è un' astrazione scolastica. Ora, il domma tradizionale — proseguono — implica la natura umana di Gesù senza *io;* dunque esso è inammissibile. In Gesù v' è una sola persona, e questa divina; dunque — conchiudono — non vi può essere che una sola natura, ed essa divina.

D. — *Additate la sorgente di questo errore.*

R. — I prefati teologi hanno cominciato col confondere la *persona* con l' *io* in Gesù. Poscia hanno immaginato che l' unità del πρόσωπον del Verbo avente due nature, implicasse l' assurdo di un unico *io* avente due nature, hanno cioè scambiata l' ipostasi del Verbo coll' *io* divino. Insomma hanno confuso il domma ortodosso con alcune concezioni teologiche che lo snaturano, ed hanno finito col rigettare quello per le colpe di queste, [1] precipitando in pieno monofisismo eutichiano.

---

[1] La *Teologia* (scienza umana del domma) dominante nel campo ortodosso ha compromessa la causa del *domma* con le sue confusioni tra l' *io* e la *persona*, tra l' *io divino* e il πρόσωπον del Verbo, tra il Verbo *ad intra* e il Verbo *ad extra*.

*
* *

D. — *La mèta della nostra fede è essa l'umanità di Gesù?*

R. — Non mai! La scienza dell' umanità santa di Cristo è l'alfabeto della religione; essa — come dice Agostino — è « un corsiero sul quale montiamo per assorgere al Verbo ».

D. — *Esponete la teoria di alcuni secondo cui Cristo è uomo divenuto Dio.*

R. — Secondo questa teoria, Cristo è un uomo che, grazie alla santità conquistatasi, è divenuto il Figlio prediletto del Padre e la perfetta rivelazione di Dio agli uomini suoi fratelli. La sua fede prodigiosa nella paternità di Dio verso gli uomini, e specialmente verso di lui, lo ha condotto a credersi il Figlio unico del Padre, e grazie a questa fede prodigiosa egli lo è divenuto. [1]

D. — *Che giudizio dobbiam fare di questa teoria?*

R. — Il suo calcagno d'Achille è ch'essa lumeggia i sentimenti degli uomini verso Dio e non considera il sentimento di Dio verso gli uomini. In essa tutto viene dall' uomo, nulla da Dio. Sotto quest' aspetto, è precisamente il rovescio del vero Cristianesimo. Questa dottrina dice: « *l' uomo s'è fatto Dio;* » ma ciò non ha senso filosofico se prima non si dice col domma: « *Dio s'è fatto uomo,* » poichè l' incarnazione — come abbiamo dimostrato — è il culmine della creazione, cioè della manifestazione del Verbo all' esterno.

D. — *Esponete ora la teoria detta del Cristo vissuto.*

R. — I partigiani di essa lasciano da parte il domma e il Cristo storico. Ora ci vuole il sentimento — dicono — l' esperienza, la vita; occorrono uomini di azione e di santità, viventi non più del Cristo storico, ma del Cristo vissuto. Questo — soggiungono — è il metodo positivo per eccellenza, il solo che sia scientifico; esso è un incrocio della psicologia sentimentale di Schleiermacher e della critica storica di Strauss, e queste due scuole, fuse in una, producono il perfetto.

D. — *Dimostrate la flaccidezza di questo preteso metodo.*

R. — L' esperienza intima del Cristo fu sempre fatta dai veri cristiani nei penetrali dell'anima senza staccarsi dal Cristo storico. Il

---

Essa ha generato, per reazione, i flagelli del liberalismo razionalesco, del simbolofideismo e simili. Ai pensatori ortodossi degni di questo nome glorioso imponesi oggi il compito di mettere in luce la distinzione tra il domma e certe concezioni teologiche che ne contradicono i dati fondamentali, mentre pretendono di monopolizzarlo; e rimettere la teologia dommatica in armonia col domma. *Jules Giéra* iniziò il movimento restauratore. Ai valentuomini cui preme la causa del domma — perchè senz' esso la religione ed il cristianesimo non possono sussistere — spetta seguire la generosa e luminosa iniziativa.

[1] Reséjac.

sentimento individuale, per essere a posto ed in regola, ha bisogno di *aggiungersi* alla storia, e non di *sostituirsi* ad essa, altrimenti apre le porte al più sfrenato soggettivismo. Di più: la vita è un fatto, dunque essa ha le sue cause. Non vogliamo solo gli *atti*, ma anche le *cause* della vita, perchè chi voglia l'effetto dee volere la causa. Ora, che è il Cristo *vissuto* se non è dapprima il Cristo vivente, e che è il *Cristo vivente* se non è il Cristo *storico?* [1]

D. — *Che dire di quei che s' accontentano del Cristo storico separato dal metafisico?*

R. — L' elemento storico esterno è essenziale alla fede per aderire al Cristo reale e sperimentarne l'azione rivelatrice e redentrice. Ma il Cristo reale, pur vivendo nella storia, non dipende da essa, perch' egli non possiede natura relativa e transitoria, ma assoluta e permanente. [2] Ne segue che ricercare il Cristo storico disgiunto dal metafisico è un *empirismo* che mette capo a disgiungere il naturale dal soprannaturale. Il vero Cristo storico è l'incarnazione *summo modo* del Verbo eterno. [3]

D. — *Che pensate della sostituzione del Cristo morale al Cristo dommatico?*

R. — Certamente il Cristo ha natura ed efficacia morale, ma la sostituzione accennata nella domanda dimentica che la religione sta al di sopra della morale, come origine e sanzione di questa. Dimentica pure che l' uomo non abbisogna solo di morale, ma abbisogna principalmente, di rigenerazione; ed a tale scopo è necessario che il Cristo sia quello che è: la piena incarnazione del Verbo di Dio. Lungi dal rispondere ai bisogni supremi della ragione e della coscienza, lo *storicismo empirico* e il *moralismo adommatico* non fanno che preludere ad un razionalismo stracco ed infecondo, pretta caricatura di quel contenuto razionale e santificante di cui il domma va pregno.

*
* *

D. — *Quale è, secondo la sana filosofia, l'essenza della religione?*

R. — La religione implica il rapporto intimo dell'essere infinito e degli esseri finiti, comunicazione interiore di pensiero a pensiero,

---

[1] Michaud.

[2] Su quest' argomento è bene leggere gli scritti di *Raffaele Mariano*, primo tra i valorosi che, appo noi, combattono il buon certame della fede con le armi della vera filosofia. Leggasi specialmente *La persona del Cristo* nel IV volume degli *Scritti Vari*.

[3] Leggasi il « *Cristo storico* » del rev. T. A. Lacey, ministro anglicano, direttore del *Church Times*, libro edito in italiano dal Bocca (1907). Il dotto scrittore fronteggia vittoriosamente Harnack e Loisy.

di spirito a spirito, e, per conseguenza, essa implica la manifestazione dello spirito infinito al finito e l'elevazione di questo a quello. La religione in cui siffatto principio si trova espresso nella maniera più visibile e completa è la più perfetta.[1]

D. — *Quale è, a tal riguardo, la posizione delle religioni panteistiche?*

R. — Il panteismo vuol bensì conciliare l'infinito ed il finito, ma fallisce allo scopo. Il suo Dio, non divenendo reale che in seno alla creazione, non può pronunziare la semplice e profonda parola che Mosè udì e trasmise a Platone: *Ego sum qui sum.* Il panteismo, in altri termini, distrugge l'infinito.

D. — *Riescono meglio allo scopo il deismo e l'unitarismo?*

R. — No. L'Iddio di cotali sistemi è un vago ideale relegato sul trono di un'eternità silenziosa e gelida. Il deismo è un ateismo incosciente, per non dire con Bossuet un ateismo mascherato o con Schelling un ateismo poltrone.[2] Esso inoltre affoga in una contradizione essenziale: prima separa totalmente Dio dall'uomo, e poi, con manifesta inconseguenza, compone l'idea del suo Dio con elementi tolti a prestito dalla creatura morale cioè dall'uomo....

D. — *Prospettate la superiorità del Cristianesimo.*

R. — Col domma dell'unione fondamentale di Dio con l'uomo,[3] il Cristianesimo sfugge all'accennata contradizione, chè se l'uomo è immagine di Dio, Dio è dunque il modello dell'uomo: v'è perciò una specie d'antropomorfismo tanto inevitabile quanto legittimo.[4] Inoltre, la perfetta conciliazione dell'infinito e del finito è nel Cristianesimo una realtà storicamente obbiettivata in una persona concreta. Sicchè, per la fede viva nel Cristo, l'uomo può trascendere la naturalità e finitezza sua ed elevarsi a Dio e vivere in Dio. Il Dio-Uomo è perciò — ben dice il *Mariano* — « la più profonda verità religiosa, e insieme la realtà più complessa e più armoniosa che si sieno mai manifestate nella coscienza e nella vita dell'umanità ». Mirate: l'ipostasi del Verbo è una col Padre, l'umanità di Gesù è una con l'ipostasi del Verbo, e noi siamo uno con Gesù Cristo!

---

[1] Vera.

[2] Loyson.

[3] Questa verità cristiana è dimostrata razionalmente dalla dottrina rosminiana sull'origine delle idee.

[4] Sécrétan.

CAPITOLO VII.

L'opera del Cristo

Deificazione del mondo. — Redenzione. — Palingenesi.

D. — *L'opera di Cristo s'identifica essa con la Redenzione?*

R. — Mai no. La redenzione dell'uomo v'è compresa come la parte nel tutto. Se l'uomo non fosse caduto, il Verbo si sarebbe ugualmente incarnato per compiere la deificazione del mondo.

D. — *Che è la deificazione del mondo?*

R. — La conciliazione del finito con l'Infinito mercè l'unificazione del creato col Verbo. Questa unificazione si attua appunto nell'incarnazione che è l'unione ipostatica, o unione *summo modo*, del Verbo con la natura umana. Grazie a siffatta unione personale, la natura umana vive della vita del Verbo; e siccome questa è infinita ne segue che il compimento e l'innalzamento della creazione riescono per questo verso infiniti.

D. — *Come ciò?*

R. — La creatura, pur essendo inetta per sè a ricevere una perfezione infinita, è atta però a crescere sempre nei gradi di *unione* con la causa creatrice. Dato che questa causa creatrice spieghi tutta la virtù sua, essa metterà capo ad una unione *summo modo* con la creatura, unione più intima — per esempio — di quella dell'anima col corpo; e la causa creatrice riuscirà così il principio supremo e dominante il composto. Viceversa: data questa unione ipostatica, la natura umana non sussisterà che della sussistenza divina e non costituirà un individuo completo che nella sua unione con essa.

D. — *Cotesta esaltazione infinita della natura umana, quale si attua in Cristo, che rapporto ha con le altre creature?*

R. — Cristo solo presenta attuata quella grandezza cui tende l'amore creativo. Da ciò si deduce che tutte le altre esistenze sono intese e volute in lui. Queste, non potendo rappresentare l' infinità di Dio se non in quanto portano nel loro seno Cristo, debbono essere incorporate a lui come a loro capo e formare con lui un solo corpo.[1]

D. — *Come avviene questo?*

R. — L'essenza infinita, attraverso la nostra incorporaziono a Cristo, penetrerà la nostra sostanza come la luce il cristallo. Conserveremo l'esistenza individuale e l' io umano, ma la nostra natura sarà trasformata e divinizzata. Porteremo davvero in noi l'immagine e la somiglianza della divinità che sarà ogni cosa in tutti.[2]

D. — *I legami tra il Verbo e la natura umana in Gesù quale estensione posseggono?*

R. — L'incorporazione del Verbo con un individuo della natura umana, quale avvenne in Gesù Cristo, implica legami intimissimi con tutto il creato.

D. — *Come si spiega questo fatto?*

R. — L'esemplare della creazione preesistente nella mente di Dio è uno in sè, e le singole creature non sono che l'espressione di singoli lati di questo tipo.[3] Perciò, sebbene l'estrinsecazione di esso implichi la moltiplicità delle esistenze, la sua unità fondamentale fa sì che tutte le parti, lungi dal costituire ordini separati e divisi, sieno tra loro connesse da intimi rapporti di azione e di vita in un solo ordine universale. Non è quindi possibile che avvenga un cambiamento nella minima di esse senza che tutte le altre se ne risentano.[4] Ne segue che le relazioni di Cristo col creato non potevano restringersi all'uomo, ma dovettero estendersi a tutte le esistenze e farsi sentire a tutti i mondi. La deificazione dell'umana natura assunta nel Verbo importa dunque virtualmente la sublimazione di tutto il creato.[5]

D. — *La natura umana è ella esaltata all' infinito solo in quanto s'individua in Cristo?*

R. — No. Dal fin qui detto si deduce la necessità dell'unione suprema con l'infinito anche in quanto la natura umana s'individua nelle altre personalità finite. A tal fine occorreva che queste venissero unificate con Cristo e fatte partecipi dell' infinita dignità di lui.

---

[1] Rossi.

[2] Migne.

[3] L'Aquinate.

[4] Leibnitz.

[5] Vedi: Fil. 2/9-11; Col. 1/15-19; Ebr. 1/1, 2, 3; 2/8; Apoc. 5/12-13 ed altri molti passi in cui i rapporti di Cristo col creato sono ben altri che quelli riferentisi alla sola redenzione dell'uomo.

D. — *Quale è il mezzo precipuo per cui s'effettua l'immanenza del Cristo glorificato nelle anime credenti?*

R. — Questo mezzo è la Sacra Cena eucaristica. Equidistante degli opposti errori della grossiera, carnale interpretazione medievale e dal mero simbolo razionalistico degli eterodossi, l'Eucaristia — mistero della fede — ci dà, con le specie, il vero possesso e godimento di ciò ch'esse rappresentano. Per la segreta virtù sua Cristo realmente e obbiettivamente presente nella Cena, *spirituali modo*, ci nudrisce e vivifica con la sostanza del proprio corpo. [1] Ciò non mette capo all'unità personale tra Cristo e le persone umane come avviene tra il Verbo e la natura umana nell'incarnazione, ma stabilisce tale unione ed intimità di vita che la vita di Cristo passa nella nostra,[2] e ci trasfigura ad immagine di Gesù: *partecipatio corporis Christi id agit ut in id quod sumimus transeamus.*[3]

*
* *

D. — *Che cosa è la redenzione?*

R. — È un aspetto speciale dell'opera di Cristo, reso necessario dal peccato.

D. — *Che cosa è il peccato nel suo inizio?*

R. — Non è soltanto l'assenza del bene, ma una caduta, una forza attiva di regresso, un fermento di degenerazione.[4]

D. — *Perchè dite che è una caduta?*

R. — Il disordine non poteva essere contenuto nel *tipo* delle esistenze concepito da Dio, perchè in tal caso il male si troverebbe in Dio. Nè puossi ammettere che l'azione creatrice non seppe esprimere *ad extra* il suo tipo, perchè ciò implicherebbe la negazione della potenza e della sapienza infinite. Il male dunque fu in origine un atto di ribellione dell'ente morale finito che, sconvolgendo le sue relazioni con Dio, guastò pure quelle che lo univano al creato. Così il disordine, cominciato dalla libertà che è la forza suprema, e propagato per il mondo spirituale, si distese anche nelle forze inferiori.[5]

D. — *Ma il tipo divino delle creature non contiene anche l'idea o possibilità del disordine e del male?*

---

[1] Vedi Confessione di fede delle Cbiese Riformate, citate da Adolfo Monod: *Les Adieux*, pagg. 31-32.

[2] Zuinglio.

[3] San Leone.

[4] Monod.

[5] Vedi l'ampia trattazione di questo punto il capo IV: il *Problema del male*.

R. — È ben vero. Ma la contiene come uno svolgimento libero della creatura stessa; e perciò questa idea, che come idea pura non è male, non può trovarsi nel primo momento ideale del tipo, che è quello effettuato da Dio nella creazione.[1]

D. — *Con quali argomenti pretendono alcuni di dimostrare che il peccato non è una caduta?*

R. — Costoro partono dal principio dell'evoluzione osservando che essa, tuttochè intesa spiritualmente, è un monismo che suppone, con l'identità formale della sua legge, l'identità sostanziale del suo principio. Quindi ciascun fenomeno, secondo cotesta dottrina, non sarebbe che una differenziazione, ed ogni differenziazione non è che una differenza di grado. Sicchè tra il bene e il male non esiste differenza di qualità, ma solo di quantità. Il male — dicono — è una imperfezione neccessaria all'ordine ed al progresso.[2] Aggiungono che l'evoluzione — per cui l'uomo è assunto dopo lungo cammino dalla sfera dell'animalità a quella della personalità morale — nega la caduta, posciachè questa implica il contrario dell'evoluzione, e cioè la discesa da una perfezione anteriore.

D. — *Confutate siffatti ragionari.*

R. — Il monismo, per cui Dio produce e consacra tutti i momenti dell'evoluzione, buoni e cattivi, benedicendo lo scandaloso imene del bene e del male, è falso; poichè, se fosse vero, Dio non sarebbe un essere morale, ma una potenza cieca la cui sola idea costerna l'immaginazione e demoralizza la coscienza.[3] Con ciò non vuolsi negare il fatto della evoluzione nel mondo che noi possiamo osservare, ma vuolsi dimostrare che l'evoluzione non basta a spiegare da sola tutti i fenomeni psicologici. Nella storia del peccato dell'uomo terreno si distinguono due fasi: una, incosciente, d'imperfezione; l'altra, cosciente, in cui il peccato comincia. La colpa sta nel mantenere un'antica maniera di fare, o nel rituffarvisi, dopo la rivelazione di un'ideale superiore. La caduta non implica uno stato anteriore di assoluta perfezione, ma il rifiuto opposto dai primi peccatori — dopo la rivelazione ricevuta — agli aiuti destinati a trarli in alto. Si noti che noi parliamo esclusivamente della caduta di questa nostra umanità terrestre, perchè ad essa soltanto si riferiscono e possono riferirsi i ragionamenti avversarii. E concludiamo che: in tal modo restano simultaneamente la nozione scientifica di una evoluzione che ha fatto, poco a poco, uscire l'uomo dall'animalità,[4] e quella, imponentesi dal punto di guardatura psi-

---

[1] Rossi.

[2] Chapuis.

[3] Frommel.

[4] Circa il contrasto tra l'idea di Dio e il dolore che questa evoluzione implica, vedi cap. IV.

cologico, di una caduta morale implicante il principio di contraddizione tra il bene e il male.[1]

D. — *Spiegate ora l'eredità del male.*

R. — Essa non consiste nell'imputazione arbitraria a noi di un fallo che non ci appartiene e che noi non abbiamo volontariamente e scientemente ratificato; ma consiste nel fatto che noi ereditiamo le conseguenze del peccato commesso dai nostri primi parenti. Il peccato alterò la loro natura, e quest'alterazione si ripercosse, per atavismo, nella natura nostra. È la legge di solidarietà che impera. Per essa l'umanità non è una collezione d'individui,[2] ma una famiglia unita da un vincolo di natura. Scorgiamo la realtà di questo vincolo nei figli tisici, idioti, squilibrati di padri che si sono male condotti, nei caratteri distintivi ereditari delle razze i quali imprimono a ciascuno degl'individui che le compongono una direzione quasi certa. È filosofia puerile quella che pretende d'isolare l'individuo dalla sua famiglia, dalla sua razza, da questa umanità di cui è membro. È dunque in conformità delle leggi di natura che Adamo è in noi e che nessuno può ripudiare la eredità di lui senza uscire dall'umanità.[3]

*
* *

D. — *Quale è l'essenza della Redenzione?*

R. — Pensano taluni che la redenzione consistette nel provvedere un mezzo per cui Dio fosse messo in grado di perdonare l'umanità. Certo, il perdono rientra nei fini della redenzione; ma l'essenza di questa mira alla restaurazione dell'umanità. Il fine che Dio s'era proposto creando, solo in Cristo non venne frustrato, perchè Cristo non peccò; ma venne sconvolto dal peccato rispetto alle altre creature. Or la redenzione doveva ristabilire la comunicazione e la glorificazione di Dio nel mondo, in modo da compiere perfettamente e sovranamente il fine da principio inteso. — A tale scopo, venne innestato nell'uomo un principio di *vita nuova*. Questa vita nuova ha le sue leggi: è una comunicazione della divinità fatta non direttamente, ma mediante l'umanità di Colui che riveste entrambe le nature. Dall'assimilarsi la sua natura zampilla per i credenti la loro umanità restaurata e il pegno dell'eterna vita. Per l'azione dello Spirito, essi sono uniti al Verbo incarnato; ed allora — a traverso le tendenze

---

[1] Petavel-Olliff.

[2] Secrétan.

[3] Bersier.

ereditarie e le abitudini generate dall'ambiente, a traverso il loro essere sformato dalla colpa individuale, passa la forza giustificatrice, rigeneratrice e santificatrice. Liberati dalla corruzione, siamo così, per mezzo del Figlio incarnato, riuniti al Padre, ed in questa unione l'individuo e la razza raggiungono il loro perfezionamento.[1]

D. — *L'opera di Cristo a favor nostro è una espiazione?*

R. — Certamente, perchè toglie via il peccato e soddisfa la divina giustizia: nel che sta appunto il senso *proprio* della parola espiazione. L'opera espiatoria di Gesù è il fondamento della nostra giustificazione appo Dio. Il peccatore, scaduto al disotto della natura — cioè di quella vigoria di forze che prima possedeva — non può ridarsi l'essenza deiforme. Ma ciò che l'uomo peccatore non poteva, per mancanza di virtù *ad hoc*, Cristo potè, e perciò, ed in tal senso, egli è nostro sostituto: primo individuo e scaturigine unica della società nuova.

D. — *Con quali argomenti impugnano taluni l'espiazione?*

R. — Essi dicono: la soddisfazione della giustizia divina mediante la pena, e il riscatto del colpevole ottenuto col rovesciare la pena sull'innocente invece del colpevole, è dottrina che nega la ragione e solleva contro di sè la coscienza. Essa stipula tra Dio e l'uomo una transazione che è un sotterfugio, sicchè il nostro accesso a Dio rampolla da una finzione legale.

D. — *Rispondete a queste critiche.*

R. — Sarebbero giuste se non fosse errato il punto di partenza. Esse infatti muovono dalla confusione tra la dottrina cristiana dell'espiazione e quell'interpretazione medievale di essa che, trascurando il senso proprio, esposto più su, e restringendosi al senso *improprio* e *figurato* della parola «espiazione», immedesima questa col «pagamento della pena» inteso nel senso volgare e nella materialità sua. Inoltre essa oblitera il fondamento su cui riposano le espressioni bibliche relative alla imputazione.

D. — *Quale dottrina ci conduce a intendere rettamente i rapporti tra l'espiazione e la giustificazione?*

R. — La dottrina dell'immanenza. Vero palladio della fede per gli antichi Padri greci, questa dottrina fu oscurata in occidente dalle tortuosità della lingua latina, dagli errori della Vulgata e dall'indirizzo teologico dopo Agostino. Essa è il sostrato di tutto il Nuovo Testamento. Nel quarto Vangelo e nella prima Epistola di Giovanni, la parola immanenza è ripetuta trentacinque volte; essa è il primissimo principio della teologia di San Paolo, il suo punto di guardatura circa la giustificazione e la santificazione.[2] Secondo questa

[1] Giov. XV 1-10; 6/53-58; Col. 3/3-4; 2 Piet. 1/4; Rom. 6/23; 2ª Cor. 13/5; Giov. 16/; Ef. 3/17-19; Giov. 1/16; Giov. 17/22-23.

[2] Lias.

dottrina dell'*immanenza*, Cristo non è semplicemente un personaggio storico presente a noi col suo pensiero impersonale. È personaggio sopra-storico presente *in* noi, fino al fondo dell'essere nostro, con la sua persona affrancata dalle limitazioni della vita terrena. Di qui, l'azione profonda di lui fino sull'intima essenza del nostro essere: « non io vivo, ma Cristo vive in me ». [1]

D. — *Lumeggiate ora i rapporti tra l'espiazione di Cristo nel suo insieme, l'immanenza di lui, e la nostra giustificazione.*

R. — Il peccato è disubbidienza; l'espiazione di Cristo è la perfetta ubbidienza. Cristo espiò compiendo « ogni giustizia », togliendo, così, virtualmente il peccato da tutta l'umanità nuova; e soddisfece la giustizia di Dio offrendo ad essa l'uomo ideale diventato reale, un'umanità novella — potenzialmente contenuta in lui — in rapporti normali con Dio. — Questa espiazione di Cristo si ripercuote nei singoli individui mercè l'*immanenza*. Cristo non opera in noi dal di fuori, ma è la vita della nostra vita. Quando la fede nostra aderisce al Cristo interiore, il primo passo della riconciliazione è per ciò stesso, compiuto. Dio allora *imputa* a noi la giustizia di Cristo, non benchè Cristo sia esteriore, ma *perchè* Egli è là, interiore all'anima nostra e v'ha incominciata l'opera sua. L'espiazione non sarà compiuta per l'individuo che quand'ei sarà identificato con l'Uomo-Dio. Ma intanto — mentre questo procedimento diviene, e appunto *perchè* diviene, — Dio, prendendo la volontà per l'atto, si compiace riguardare l'individuo come ancora non è, ma come tende a diventare nella comunione del suo Figliuolo. La *giustificazione* non rampolla dunque da una transazione per cui Dio affetti di vedere ciò che non è, da una giustizia virtuale, bensì già in divenire, innestata in noi dal Cristo immanente. [2]

D. — *Che posto occupa nell'opera di Cristo la morte di croce?*

R. — Il posto centrale. Essa è il punto culminante dell'espiazione e, ad un tempo, il punto iniziale della palingenesi.

D. — *Quale è l'essenza del sacrificio della Croce?*

R. Esso è il vero sacrifizio propiziatorio. Cristo ci ha amati e ha dato se stesso per noi in offerta e sacrificio a Dio in odor soave. [3]

D. — *Come introduzione alla filosofia di questo domma, indicate per sommi capi il valore della sofferenza.*

R. — La sofferenza ha, tra l'altro, un significato speciale. Il male genera il dolore che è la sua sanzione. È questa una legge del

---

[1] Bois.

[2] *Godet* rasenta questa intuizione, ma non la coglie in pieno. A lui sfugge quella dottrina che è l'essenza di ogni insegnamento biblico, e cioè l'*immanenza* di Cristo nei credenti; e perciò Cristo per lui è ancora l'essere che dal cielo lavora fuori noi, non la vita della nostra vita.

[3] Efesi 5/2.

mondo: è stata posta da Dio, e trova eco nella coscienza. Non sempre la connessione tra il male e il dolore è manifesta nell'individuo. Ma l'umanità, come abbiam detto, non è una semplice accolta d'individui: essa è *un unico essere* con *diversi centri di coscienza* in perpetua reazione gli uni sugli altri. Se potessimo seguire tutti i fili misteriosi della solidarietà, vedremmo — che so — come questa o quella sofferenza sieno ripercussioni di falli commessi da individui abitanti agli antipodi. Insomma: in ciascun individuo esiste un essere universale, cioè l'uomo, e un essere particolare, cioè una personalità determinata; e perciò gli uomini non soffrono solo del peccato individuale, ma anche del peccato del mondo. Se, per ipotesi, vi fosse un individuo senza peccato *come tale*, egli non potrebbe sottrarsi alla sanzione penale che il peccato del mondo ha figliata dal proprio seno. Or se si paragona il peccato dell'umanità col dolore dell'umanità la correlazione è perfetta. Però, si badi: L'aspetto penale non abbraccia *tutto* il significato del dolore, nè *il più alto senso* di esso. Dio non vuole la morte, ma la conversione e la vita del peccatore. Perciò, trovando a sè dinanzi il dolore, effetto necessario del peccato, Dio lo circonda di nuove forze, facendone per l'uomo uno stimolo al pentimento, un aculeo verso quell'ubbidienza che è la sostanza della santità. Così il valore penale della sofferenza è virtualmente distrutto trasformandosi in valore espiatorio. [1]

D. — *Esponete ora la filosofia della Croce.*

R. — Gesù non poteva redimer l'umanità che incorporandosi ad essa, e non poteva incorporarsi ad essa che diventando una stessa cosa con lei. Gesù fu santo come *individuo*, ma l'*uomo* non potè affrancarsi dal peccato del mondo — pur sopraggiungendo alla solidarietà organica e passiva una solidarietà ideale e redentrice — nè potè sottrarsi al dolore che grava, di conseguenza, sull'umanità, Solo in tal senso egli è stato fatto peccato e il castigo dell'umanità s'è rovesciato su lui: trattasi di misteriosa solidarietà, non di sostituzione vicaria. Le sue sofferenze culminanti nella morte, divengono espiatorie. In che modo? Il peccato, dicemmo altrove, è disubbidienza, l'espiazione ubbidienza riparatrice. Il peccato è soddisfazione dell'egoismo in contrasto con la legge divina e col bene della razza; l'espiazione è la subordinazione del piacere al dovere, dell'interesse individuale al benessere della razza. La santità non può conquistarsi che a tal prezzo. Nella vita di Cristo il compito del dolore fu di « apprendergli l'ubbidienza », [2] cioè di addurlo alla

[1] Riassunto dagli *Etudes sur la valeur de la souffrance* di ERNESTO ROSTAN. Confronta, sul ministero del dolore nella evoluzione, l'*Essai sur l'immortalité* di ARMANDO SABATIER, sesta conferenza.

[2] Ebrei 5/8; 2/10.

conquista della santità. La Croce fu il culmine dell'ascensionale via dolorosa, e perciò fu la vetta più alta della santità di Cristo, la misura della sua ubbidienza.[1] Così la morte di Gesù è lo sviluppo e la consumazione della sua vita. Per essa Gesù offre a Dio una santità conquistata a prezzo tanto crudo, ed un amore attuato *usque ad finem*. Pertanto, cotesta morte — sotto altri aspetti odiosa al Padre, è trasfigurata agli occhi di lui in virtù del suo contenuto morale. Grazie a questo contenuto morale, essa rende Dio *propizio* all'umanità: all'umanità nuova che in Cristo potenzialmente s'accoglie; all'umanità nuova che da Cristo attualmente si svolge e che offre del continuo a Dio, qual vittima, quella vita santa perchè crocifissa, crocifissa perchè santa; all'umanità in cui il Cristo immanente innesta, al luogo della volontà interessata, la volontà sacrificantesi. Di qui l'espressione simbolica « prezzo del riscatto », cioè mezzo per salvare i peccatori, onde Cristo designa il suo sacrificio che è l'inaugurazione della nuova alleanza « in remission dei peccati ». Di qui simbolicamente può dirsi a buon diritto che siamo salvati pel sangue di Cristo, quantunque non il sacrificio *in sè* ci salva, ma Colui che s'è sacrificato, nè la morte di Cristo *in sè*, ma la sua vita attuale in quanto questa glorificazione è il coronamento di quella morte.[2]

D. — *Quale è il rapporto tra la nostra fede e le nostre opere rispetto alla salvazione?*

R. — Le opere esterne e formalistiche non hanno rapporto con la salvezza, la quale dipende dalla fede e dalla conversione interiore del volere; ed a questo riguardo è merito imperituro della Riforma l'aver richiamata l'anima cristiana allo schietto spirito dell'Evangelo.[3] Quanto alle opere morali, zampillanti dall'intimo della vita e della coscienza, la verità è nella sintesi delle due facce prospettate rispettivamente da Paolo e da Giacomo. La fede di Paolo è quella operante per l'amore; le opere di Giacomo sono quelle che *Cristo immanente produce* in noi. Ove non si consideri che la trascendenza di Cristo, la sintesi è malagevole; ma l'immanenza di lui nei fedeli risolve il problema, e rimuove per sempre ogni logomachia. Cosi quel Paolo che tanto insiste sulla fede non punto si contraddice quando ci esorta a lavorare alla nostra propria salvezza sul fondamento che Iddio opera in noi il volere e l'operare. La condanna del tentativo di sostituire a quella di Cristo la nostra giustizia significa che non dobbiamo affidarci ad una giustizia operata da noi stessi indipendentemente da Cristo. Così comprendiamo

---

[1] Filippesi 2/8.

[2] Rostan, Lias, Bois, Babut, Monod.

[3] Mariano.

la grandiosità dell'insegnamento di San Paolo sull'espiazione: « *Compio nella mia carne quel che resta ancora a compiere delle afflizioni di Cristo pel Corpo di esso che è la Chiesa.*[1] D'accordo con l'insegnamento di Pietro, anzi con quello di Gesù stesso,[2] Paolo insegna che l'espiazione inaugurata da Cristo si continua nell'umanità nuova di cui Cristo è il Capo, si riproduce in ogni vita cristiana. Gesù non ha sofferto per dispensarci dal soffrire, ma per mostrarci come soffrire, nè è morto per dispensarci dal morire, ma per aiutarci a morire. Solo le sofferenze dell'uomo nuovo prodotto in noi da Cristo sono espiatorie. In altri termini Cristo *immanente* e quegli che continua e compie nel suo corpo, cioè nella Chiesa, l'opera espiatoria che sarà integrale, quando, riprodotta perfettamente la passione di Gesù nella Chiesa, il peccato — neutralizzato — sarà distrutto.[3]

*
* *

D. *Che cosa è la palingenesi?*

R. È il compimento necessario e finale della creazione. La creazione è il mondo che viene da Dio quale immagine potenziale e finita; la palingenesi è il mondo che ritorna a Dio quale immagine compiuta e perfetta; è la vita cosmica che, nel suo lato imperfetto e caduco, si trasforma in perfetta immortale e gloriosa. Cristo attua doppiamente questi due cicli; in se stesso e nel mondo da lui creato e redento.

D. — *Accennale alla palingenesi in Gesù.*

R. — Gesù disse: « Io son proceduto dal Padre e son venuto nel mondo; di nuovo io lascio il mondo e vo al Padre ».[4] I tre momenti supremi della palingenesi di Cristo sono: la risurrezione, l'ascensione e la glorificazione.

D. — *Donde la necessità della risurrezione?*

R. — La pienezza della vita finale non può essere conseguita dall'anima sola, ma dall'individuo nella verità e integrità del suo essere e della sua natura. La trasformazione palingenesiaca dell'anima trae seco quella del corpo, ma questa implica la cessazione dei rapporti fenomenici col mondo sensibile, cioè la morte. Tutto il progresso mondiale è un sacrificio continuo del fenomeno alla

---

[1] Coloss. 1/24; confronta 2 Cor. 1/5; Filip. 3/10.

[2] 1 Pietro 4/13; Marco 10/19; Matt. 20/23.

[3] Rostan.

[4] Giov. XVI, 28.

realtà, del sensibile all'intelligibile e uno sforzo incessante per la spiritualizzazione della materia. La morte, perciò, non è la distruzione del corpo, ma una crisi, una fermentazione necessaria per raggiungere la totale immanenza della vita.[1]

D. — *Quali sono i caratteri del corpo risorto?*

R. — Il corpo risuscitato, come lo descrive Paolo,[2] è dotato di incorruttibilità, gloria, forza, e cioè d'immunità dalla malattia, vecchiaia e morte, dello splendore della vita perfetta, e, infine, di una potenza d'azione illimitata: tre caratteri opposti a quelli del corpo attuale. L'apostolo qualifica il corpo risorto con l'aggettivo *spirituale*. Ciò vuol dire ch'esso è emancipato, come lo spirito di cui è lo strumento perfetto, dalle leggi fenomeniche dello spazio e del tempo proprie dello stato presente, e perciò possiede la virtù di esistere simultaneamente in più luoghi. Difatti, il luogo di un corpo, essendo un modo determinato di coesistere con gli altri enti simultanei nella stessa serie fisicamente continua, esso dipende dalle relazioni cogli altri esseri coesistenti, e perciò è relativo. Or il corpo spirituale, sciolto dalle leggi fenomeniche, può moltiplicare le relazioni cogli enti coesistenti simultanei, e cioè i luoghi, senza moltiplicare se stesso, essendo siffatte relazioni estrinseche al corpo.[3]

D. — *Quale relazione corre tra il corpo animale e quello spirituale della risurrezione?*

R. — Paolo, rispondendo a siffatta domanda, evita l'errore di quei che identificano il corpo risuscitato col corpo attuale, come se il primo dovesse risultare dalla raccolta di tutte le molecole materiali ond'è composto il secondo; e dall'altro canto evita l'errore di quei che rompono ogni legame tra i due corpi, come se non sussistesse tra loro alcuna relazione organica. La relazione organica v'è, altrimenti non potrebbe parlarsi di risurrezione. In che può essa consistere? Lo spirito s'impadronisce di un germe staccato dal corpo attuale e lo fa sbocciare per l'ingresso in un modo di esistenza infinitamente superiore al precedente, così come la magnifica quercia o il melo ornato del suo manto primaverile non sono certo la ricostituzione materiale della ghianda o del seme che tuttavia risorgono in essi.[4]

D. — *Come si può spiegare scientificamente la scomparsa del corpo materiale di Gesù deposto nel sepolcro?*

R. — Essa è un miracolo per noi, in quanto che noi non conosciamo le leggi secondo cui il fatto avvenne. È certo però che i miracoli non sono violazioni delle leggi poste da Dio nel creato, ma

[1] Rossi.
[2] 1 Corinti XV
[3] Storchenau.
[4] Godet.

bensì la manifestazione di leggi superiori a noi ignote. Nella stessa maniera come noi possiamo, applicando leggi conosciute, far passare alcuni corpi materiali dallo stato solido al liquido, dal liquido al gazoso ecc., così lo Spirito supremo, applicando leggi superiori, che non rientrano nel patrimonio delle nostre limitatissime conoscenze, potè operare il trapasso della materia del corpo morto di Gesù ad un altro stato, ad un superiore modo di essere, e costituire con essa il corpo spirituale.[1]

D. — *Accennate ora all'ascensione e glorificazione di Gesù.*

R. — La salita visibile verso quella parte del firmamento che nel linguaggio volgare chiamasi cielo, non fu che un simbolo. La verità intelligibile in esso contenuta è: la cessazione di ogni fenomenalità sensibile e l'elevazione della natura creata alla più compiuta partecipazione della beatitudine, gloria e potenza della divinità; è il sollevamento alla destra del Padre.

D. — *Quale rapporto v'è tra la palingenesi di Cristo e la nostra?*

R. — La risurrezione di Cristo è tipo e causa della risurrezione universale degli uomini e del mondo[2]. La redenzione deve estendersi a tutta la natura umana, e perciò anche al corpo. E da questa verità un'altra ne zampilla: la risurrezione di Cristo è anche la causa e il tipo della risurrezione o spiritualizzazione di tutto il mondo materiale, perchè questo dovrà essere materia ed organo delle grandi operazioni palingenesiache dell'uomo riformato e glorificato in tutto il suo essere. Così l'ascensione di Cristo è tipo e causa dell'ascensione nostra, poichè dove è il capo ivi dev'essere il corpo per formare con quello un tutto organico. La nostra ascensione è una salita intelligibile dell'anima e del corpo negli ordini della perfezione e della gloria.[3]

D. — *Perchè diceste che la morte di Cristo è la base della palingenesi?*

R. — Perchè è la base del nuovo patto, e la causa per cui Gesù ha meritato l'innalzamento al suo ministero celeste d'intercessione e d'immanenza. Di qui il simbolo della morte-battesimo. (Luca XII, 49-50; Marco X, 38-39) e della morte-iniziazione.[4]

D. — *Lumeggiate la nozione del ministero celeste.*

R. — Gesù offre al Padre non soltanto la sua opera storica, ma eziandio la sua persona e la sua opera attuali, l'azione che esercita sulle anime qual garanzia del ristabilimento dell'immagine di Dio in noi; ed in ciò consiste l'intercessione. Con l'immanenza egli si offre a noi per garantirci il perdono di Dio e la vita eterna.

---

[1] Tummolo.
[2] Rom. VIII, 19-22; Fil. III, 20-21.
[3] Rossi.
[4] Babut.

D. — *Quale è perciò il valore della Sacra Cena eucaristica?*

R. — Rispetto all'opera storica di Gesù, ne è la rammemorazione; rispetto all'opera attuale di Cristo, è, *spirituali modo*, la comunione reale ed obbiettiva col Salvatore glorioso offrentesi — pel ministero dintercessione e d'immanenza — contemporaneamente a Dio ed a noi.

D. — *Il valore dell'opera di Gesù è assoluto ed universale?*

R. — Certamente: «Io sono la via, la verità e la vita; niuno viene al Padre se non per me».

D. — *Come è ciò possibile rispetto alla moltitudine di uomini che non hanno avuto occasione di conoscere Cristo ed alle umanità che verosimilmente popolano altri mondi?*

R. — Non già che il desiderio di piacere a Dio o lo sforzo morale per piacergli possa tener luogo della fede in Cristo; nè che l'azione del Cristo immanente basti anche quando agisce all'insaputa delle anime, quantunque quest'azione sia reale. Poichè, nel primo caso, dovrebbesi avere quaggiù una prova morale equa per ogni persona, mentre ciò non accade, anzi spesso la prova è impossibile; e nel secondo caso, (che però lo ripetiamo, risponde ad una realtà) bisogna che l'azione del Cristo sull'anima sia accettata fino alla fine, e ciò implica che siffatta azione deve diventare presto o tardi cosciente.

D. — *Dunque?*

R. — Dunque, la soluzione è altrove. Tra la presente economia e lo stabilimento del Regno di Dio nella consumazione finale corre uno stato intermedio. Coloro che nella vita terrena non vennero a contatto con Cristo, vi perverranno altrove nell'economia intermedia, durante la quale — come si deduce dall'insegnamento di Cristo [1] — v'è luogo a remission di peccati eccettuato il peccato contro lo Spirito Santo che è il rifiuto di accettare il perdono di Dio alle condizioni da lui poste. Difatti, Gesù stesso iniziò storicamente la predicazione del Vangelo ai morti [2] che non avevano sentito parlare di lui, ed introdusse in quel regno l'opera di redenzione. Il prolungamento di questo fatto alle altre umanità, risolve il problema per gli altri mondi. Ai riscattati incombe far conoscere l'Evangelo a tutti gli esseri dell'universo. Nessuno sarà salvato senza Gesù, nessuno sarà condannato senz'essere stato messo in condizione di credere in Gesù. [3]

---

[1] Matteo XII, 32.

[2] 1 Pietro III, 19-20; IV, 6.

[3] Ho tratte queste ultime risposte da articoli cristologici di *Henry Bois*. Mirabile è la trattazione relativa all'opera del Cristo nei detti articoli; ma è peccato che per la solita irrazionale fobia anti-metafisica che tuttora imperversa epidemicamente in certe scuole e circoli teologici, il professore di Montauban nella

D. — *L'ingresso nel Regno di Dio può essere individuale?*

R. — No. È impossibile la redenzione individuale perfetta dalla sofferenza fino a quando l'umanità non sarà liberata dalla dominazione del male. Niuno può giungere alla pura perfezione senza gli altri: la solidarietà umana non lo consente. Quando l'umanità avrà raggiunta la statura morale di Cristo, l'espiazione sarà terminata, e, quale coronamento dell'opera redentrice, sorgeranno i nuovi cieli e la nuova terra. [1]

*
* *

D. — *Che cosa è dunque il Crisianesimo?*

R. — È il dramma morale per eccellenza, cioè la lotta più fiera contro il male, l'errore, la morte. Ma è altresì il grande lirismo e la grande epopea: quali gesta più sublimi di quelle divino-umane del Verbo che s'incarna nel più modesto degli uomini e muore sulla Croce, per idealizzare, santificare e deificare l'umanità? Esso è altresì la grande metafisica e la grande storia; la grande lezione data dalla sapienza divina all'umanità; la grande forza data al mondo per aiutarlo ad assorgere a Colui che è il suo fine perchè è il suo principio. [2]

---

parte riferentesi alla persona del Salvatore cada nel solito insignificante agnosticismo. Così l'opera della redenzione arieggia ad una piramide egizia che pretendesse esser sostenuta dalle spalle di un nano. Ben altrimenti coerente è la costruzione del *Rev.* I. I. *Lias*. illustre teologo anglicano, parecchie idee del quale — come furono svolte nella *Revue internationale de theologie* di Berna, — entrano in questa mia *sintesi*. Circa l'opera di Cristo l'accordo tra il Lias e il Bois è però perfetto, notando che le pubblicazioni del *Lias* precedono cronologicamente quelle del *Bois*.

[1] Rostan.

[2] Michaud.

CAPITOLO VIII.

L' Uomo.

D. — *Che cos'è l' uomo?*

R. — È un soggetto animale, intellettivo e volitivo. [1]

D. — *Di che consta l' uomo?*

R. — Di anima e di corpo, i quali sono entrambi essenziali a lui. Questa nozione si distingue da quella del materialismo che sconosce più fenomeni essenziali alla natura che esso pretende definire, e da quella di uno spiritualismo esagerato che sdegna i fenomeni della materia ed è troppo poco curante dell' unità dell' essere umano.[2]

D. — *Che cos'è l' anima?*

R. — È il principio delle nostre operazioni vitali: sensitivo-corporee, intellettive, volitive. Considerando queste operazioni, si scopre la natura dell' anima. L' anima *sente* le modificazioni che i corpi estranei producono sul proprio corpo, e perciò *sente* prima di tutto il proprio corpo stesso; se *sente* il corpo che agisce sopra di lei, *sente* anche se stessa in cui avviene tale azione; e se *sente* se stessa si può conchiudere che *sente* i suoi atti e le sue operazioni tutte. Anche gli atti dell' intendere e del ragiònare sono percepiti dall' anima e perciò sono *sentimenti* pur essi; perciò la mente *rectissime sensus dicitur*.[3] Ciò deve dirsi *a fortiori* della volontà, la quale rampolla dall' intelletto: noi percepiamo i nostri atti e il volere. Conclusione: l' anima è un principio sostanziale senziente.[4]

D. — *Che distinzione v' è tra anima e spirito?*

R. — Mediante l' operazione sensitivo-corporea l' anima è forma del corpo. Ma, oltre a ciò, l' anima ha una operazione intellettiva

---

[1] Rosmini.

[2] Didon.

[3] Agostino.

[4] Morando.

in cui comunica coll' oggetto ideale senza intervento del corpo. In altri termini, l' anima, in quanto è forma sostanziale del corpo a cui è unita, ha natura — sebbene opposta — tuttavia correlativa a quella del corpo; ma oltre a ciò, possiede eziandio un atto con cui trascende il corpo stesso e s' innalza nel cielo dell'ideale congiungendosi all'oggetto intelligibile, eterno e divino. In quanto a quest' atto, essa ha natura, esistenza, immortalità affatto indipendenti da ogni concrezione corporea, ed in tal senso si appella *spirito*. Sono due aspetti da non confondere insieme, ma neppure da recidersi l' uno dall' altro: *licet anima sit forma corporis secundum essentiam animae intellectualis* (poichè l' essenza dell'anima è una sola), *non tamen secundum operationem intellectualem.* [1]

D. — *A che cosa si riducono le proprietà essenziali dell' anima?*

R. — Alla semplicità, dalla qual dote deriva l' immortalità.

D. — *Dimostrate che l' io cosciente non può essere un composto.*

R. — Io riferisco ad uno stesso *io*, ad un centro unico, la molteplicità simultanea come la molteplicità successiva dei fenomeni dell' *io*. Io mi affermo, a cagione di questa coscienza che ho di me, quale il medesimo soggetto unico e permanente dei fenomeni multipli e successivi. Essi sono *più* io sono *uno*; essi mutano e passano, io resto identico a me stesso. Essi sono, per esempio, dei pensieri; io non sono un pensiero, ma un pensante; nè sono una seguenza di pensieri, ma il pensante unico e sempre identico a sè di questi pensieri diversi: uno nel tempo, uno nello spazio, inesteso, indivisibile.

D. — *Che cosa sostiene, a questo riguardo, una scuola di psicologia così detta scientifica?*

R. — Essa, prendendo le mosse dalla osservazione di alcuni fenomeni straordinari di personalità multiple in uno stesso soggetto, arriva a conchiudere che l' *io* può disgregarsi, e che perciò l' *anima* non è che la risultante, la sintesi di fenomeni di coscienza, i quali non sarebbero che coscienze di movimenti corporei. Crollerebbe in tal modo l' unità e con essa la semplicità e l' immortalità dell' anima.

D. — *Fate una osservazione preliminare contro cotesta deduzione.*

R. — Come in fisica sarebbe irragionevole non tener conto di una verità matematica nello spiegare un fenomeno, così in psicologia non si può non tener conto di una verità metafisica o evidenza razionale che nel nostro caso è l' unità dell' *io*. L' esperienza ci dà il fenomeno, ma non la spiegazione del fenomeno. La spie-

---

[1] L' Aquinate. — Riassunto ciò che precede dalla Psicologia del prof. *Morando*.

gazione è un ipotesi, ma essa non regge qualora si ponga contro ad una verità di ragione. Se una spiegazione di fatti materiali fosse contraria, puta caso, ad un teorema di geometria sarebbe assurda e perciò falsa. Lo stesso è quando in psicologia non si tenga conto di una *verità* metafisica, cioè di un' *evidenza razionale*. Accettiamo dunque dalla scienza sperimentale i fenomeni *detti* di disgregazione o delle personalità multiple, ma rigettiamo quella spiegazione che consiste nell'ammettere lo sdoppiamento dell' *io* cosciente, poichè tale spiegazione esorbita dai limiti della scienza sperimentale e contrasta con una verità di ragione.[1]

D. — *Dimostrate falsa l'accennata deduzione circa lo sdoppiamento dell' io.*

R. — Il soggetto di un duplice *io* dovrebbe avere una doppia coscienza, essendo egli allora, per ipotesi, un doppio celabro cosciente. Ora, perchè mai ciò non accade? Perchè mai non è che uno dei due coscienti e non l'altro? Se i miei due occhi non s'accordano per una sola visione, se nel mio cervello non si fa la sintesi delle due immagini, io vedo doppio. Se io ho due cervelli — o come due cervelli — i quali non si accordino per una sola coscienza, io debbo essere un cosciente duplice; e invece ciò non accade nei fenomeni in quistione. Come! Io sarei per disgregazione psicologica, un *io* cosciente ed un *lui* egualmente cosciente, la coscienza del quale sfuggirebbe alla mia e sarebbe ancora io stesso? Ciò è inintelligibile.[1]

D. — *Esponete un' ipotesi che spieghi gli accennati fenomeni senza dar nell' assurdo sopra denunziato.*

R. — Essendo l'anima, la forma del corpo mediante l'operazione sensitivo-corporea, accade che la psiche abbraccia eziandio cotesta operazione e le sue leggi. Nei fatti psichici inferiori (ecco una delle predette leggi) si verifica il così detto parallelismo psico-fisico; parallelismo che è concomitanza, non già relazione da causa ed effetto.[2] — A misura che noi saliamo nella scala animale, gli organismi divengono più complessi, finchè, giunti all'uomo, troviamo l'espressione più perfetta ad un tempo della *complessità coloniale* — alludiamo qui all'unità collettiva di certe colonie animali che sono come uno schizzo o una parodia della nostra esistenza complessa — e del *controllo centrale*. La scienza sperimentale può seguire in certa misura l'evoluzione e la complicazione progressiva del meccanismo nervoso, ma quanto a dire come questo meccanismo è governato, essa è incompetente.[2] La questione della complessità coloniale rientra fino ad un certo punto nel campo della scienza este-

[1] Alaux.

[2] Kiesow, professore di psicologia sperimentale all' Università di Torino.

riore, ma il problema dell' unità o del controllo centrale ne esula; esso appartiene alla metafisica. Se ne deduce che la psiche umana consta d'innumerevoli entità psichiche inferiori ridotte ad unità da un' entità psichica più vasta. Di questo insieme unificato le entità inferiori non sono che frammenti sui quali l'entità psichica più vasta esercita un controllo continuo sebbene incompleto. Di qui si comprende come — analogamente al modo come nell'organismo si forma un foruncolo o un callo — può avvenire che, per una causa qualsiasi, un piccolo gruppo di unità psichiche, quando il soggetto trovisi in istato anormale, subisca una crescenza esagerata opponentesi agli scambi normali tra questo gruppo e il resto. Arrogi l'esistenza in noi del subcosciente, cioè di facoltà latenti, insupposte sotto il limite della nostra coscienza. Ognun vede come, in tale ipotesi, la disgregazione dovuta all'incompleto controllo non affetta l'entità psichica controllante di cui abbiamo sopra discorso.[1]

*
* *

D. — *Quale è la premessa necessaria per fornire la dimostrazione filosofica dell'esistenza, spiritualità ed immortalità dell'anima?*

R. — Bisogna prima risolvere il problema dell'origine delle idee.

D. — *Come risolve cotesto problema il materialismo?*

R. — Il materialismo dice: Le impressioni esteriori giungono per mezzo dei nervi al cervello; questo le trasforma in idee come il ventricolo trasforma gli alimenti. L'intelligenza è una vibrazione elettrica di filamenti nervosi ovvero un movimento della materia, come il lampo nelle nubi.[2]

D. — *Mostrate la fragile base di cotesti placiti.*

R. — I materialisti considerano la psicologia come un capitolo della fisiologìa. Essi affermano che l'anima è una funzione o meglio l'insieme delle funzioni del sistema nervoso. Ma la fisiologia non ha dati per affermare ciò. Stando esclusivamente ai dati fisiologici il pensiero può ben essere la risultante di un movimento, ma può anche risultare da altro, o avere più fattori. Funzione del cervello può essere non già il pensiero, ma il porre una delle condizioni del pensiero, il costituire l'ambiente immediato dell'anima in cui sono trasportate le azioni del di fuori affinchè l'anima possa

[1] Leggasi « La Personnalitè humaine » di *Myers*,

[2] Cabanis, Moleshott, Mantegazza, Ardigò.

riceverle, e da dove son trasportate al di fuori le azioni dell'anima. Il cervello produrrebbe l'intermediario tra l'anima e il mondo esteriore. Trattasi, insomma, di dipendenza (allo stato normale dell'uomo) del pensiero da un'attività fisiologica, e non d'identità. Ora, se questo è o non è, la fisiologia non può affermarlo o negarlo senza una petizione di principio.

D. — *Smentite ora scientificamente la tesi avversaria.*

R. — Durante il sonno l'attività dell'organismo declina. Viceversa talvolta l'idea che essendo svegli abbiamo di una cosa — per esempio, di un paesaggio già veduto — nel sonno arriva fino a diventare sensazione; l'effetto ridiventa causa. Arrogi che spesso l'intelligenza si esercita nell'uomo addormentato fino a compiere lavori difficili, invenzioni artistiche, letterarie, scientifiche. Ciò è dimostrato esaurientemente. Esistono dunque due ordini di fatti: in uno la psiche opera per mezzo del corpo, nell'altro opera in diverso modo.

D. — *Come spiegano l'origine delle idee i soggettivisti alla Kant?*

R. — Secondo Kant, la stessa cognizione che ci viene dall'esperienza sensibile può essere un composto di ciò che noi riceviamo mediante le sensazioni e di ciò che la nostra facoltà di conoscere, provocata dalle impressioni sensibili, produce da se stessa. Il *necessario* e l'*universale* non può venire dall'esperienza dei sensi, dunque deve venire dal fondo del soggetto. Kant immaginò lo spirito umano dotato di più forme soggettive in cui le impressioni esterne si modellano come l'acqua nel recipiente. In conseguenza di ciò, noi conosciamo le cose come ci appariscono attraverso le forme del nostro spirito *(fenomeni)*, ma non sappiamo nulla delle cose in se stesse *(noumeni)*. Di qui, l'impossibilità della metafisica.

D. — *Confutate il soggettivismo kantiano.*

R. — Se, come Kant riconosce, l'universalità e necessità delle idee non può venire dai sensi, per la stessa ragione non può venire dal soggetto che è finito e contingente e non può produrre alcun che di universale e di necessario. Chi fosse, secondo l'ipotesi di Kant, *tutto* tuffato nel fenomeno, non potrebbe avere alcuna nozione non pur del noumeno, ma del fenomeno stesso; come non può avere alcuna nozione del movimento chi, pur movendosi, non vede alcun punto fermo relativamente al suo proprio moto. Non si sarebbe mai concepita la distinzione tra realtà ed apparenze se non si conoscessero che le sole apparenze. Con la dottrina kantiana cade ogni valore della cognizione umana, perchè lo spirito nostro finito, mutabile, contingente, è inetto a produrre la verità necessaria, eterna, immutabile.

D. — *Omettendo la disamina della dottrina panteistica sull'ori-*

gine delle idee, la quale rampolla da Kant, cominciate ad esporre la soluzione rosminiana di questo gravissimo problema.

R. — Nelle idee che possediamo si distinguono due cose: l'*essere indeterminato* e le *determinazioni dell'essere.* L'essere è il fondo comune delle idee, e ciascuna ha di proprio le determinazioni che la distinguono dalle altre. Per le determinazioni dell'essere occorre l'uso del senso: infatti, un sordo dalla nascita non può avere idee le cui determinazioni appartengano al senso dell'udito. Ma lo stesso non può dirsi dell'idea dell'essere. Essa è affatto indipendente dai sensi, e perciò innata.

D. — *Dimostrate ciò con un argomento negativo.*

R. — Tutte le concezioni dell'umana mente non sono che concezioni dell'ente puro con qualche addizione; di che procede la manifesta conseguenza che niuna cosa può cadere nella mente umana se prima questa non ha la notizia dell'ente; poichè ogni altra notizia è questa notizia dell'ente con qualche aggiunta, nè si può fare aggiunta a ciò che non è.[1]

D. — *Dimostratelo ora con un argomento positivo.*

R. — Quantunque l'idea dell'*essere* sia astrattissima, e nell'ordine della riflessione vi si arrivi per ultimo, pure è familiarissima anche ai bambini. Per questi ogni uomo è *papà,* perchè essi badano alle qualità più generali anzichè alle particolari di un singolo oggetto. Così, se un bambino ha imparato che il fiume scorrente presso la sua casa si chiama Tevere, darà il nome di Tevere ad ogni corso d'acqua. Ciò avviene perchè la mente del bambino è conformata in modo che parte dal generale per arrivare al particolare. Questo accoppiamento di *astrattissimo* e di *particolare* che si osserva nelle prime idee dei fanciulli, prova che l'idea dell'essere è innata.

D. — *Datene un'altra prova più decisiva.*

R. — Qualunque idea o è specifico-piena o è specifico-astratta e generica. Nel primo caso si acquista col giudizio, e questo implica già l'idea dell'*essere;* nel secondo caso s'è formata, in seguito a tale giudizio, per astrazione; ed anche allora è preceduta dall'idea dell'essere. Dunque l'idea dell'essere è innata.

D. — *L'idea dell'essere non può essersi formata per astrazione dalle altre idee?*

R. — Questa pretesa è contradittoria. Difatti, ben si può da un'idea qualunque astrarre l'idea dell'*essere.* Ma per avere quella idea qualunque ci vuole già la percezione intellettiva, la quale implica a sua volta l'idea dell'essere!

D. — *Desumete un'altra prova per la vostra tesi dalla legge che segue l'intelletto nell'apprendere.*

---

[1] Rosmini.

R. — L'intelletto, nell'apprendere, procede dal noto all'ignoto. Abbiamo acquistate tutte le nostre cognizioni mercè una precedente cognizione meno perfetta, e questa mercè un'altra ancor meno perfetta; e così di seguito, finchè retrocedendo si arriva all'*essere* indeterminato. Più indietro di questo non si può andare, e meno di questo non si può conoscere senza annientare l'intelletto e togliergli il punto di partenza. Dunque l'idea dell'essere è innata.

D. — *Che cosa è dunque l'idea dell'essere?*

R. — Non già una forma soggettiva dello spirito nostro, ma il *lume oggettivo* della nostra mente; e l'intuizione di essa è ciò che costituisce l'atto primo della potenza intellettiva.

D. — *Che cosa è quest' idea dell' « essere universale » considerata in se stessa?*

R. — Considerando quest' idea dell'essere universale in se stessa, indipendentemente dall'atto con cui viene data ad intuire al nostro spirito, essa — essendo *indeterminata* — è un *astratto*. Il concreto, infatti, è sempre determinato. Ma astratto da che? Ogni astratto suppone dinanzi a sè un reale;[1] ed il reale che è supposto da quest'idea dell'essere infinito, è appunto l'Essere reale, infinito ed assoluto, cioè Dio. Iddio conoscendo se stesso, può astrarre dalla sussistenza dell'essere divino contemplando l'essere stesso in quanto ideale, ed in seguito a ciò può comunicare a noi quest'idea, raggio del suo splendore che ci fa a lui simiglianti, perchè essa gli è similissima. Dio, con ciò, non separa realmente, ma distingue solo mentalmente l'essere ideale da se stesso. Però, siccome egli quando ci comunica quell'oggetto dell'intelligenza nostra, non ci lascia vedere altro (avendo creata la natura intelligente circondata da tali limiti) avviene che noi vediamo nell'intuito un oggetto infinitamente inferiore a Dio e *per noi* distinto da Dio. Da quest'oggetto però — mercè il ragionamento — noi risaliamo necessariamente a Dio.[2]

*
* *

D. — *Deducete ora da quanto precede l'esistenza dell'anima spirituale.*

R. — Il principio intelligente che è in noi ha un termine inteso. Ma questo è come abbiamo dimostrato, l'essere ideale che tra-

---

[1] Gioberti.

[2] Ho tolto le risposte precedenti sull'origine delle idee e alcune delle seguenti dalle opere filosofiche dell'illustre prof. Morando, autorevole rappresentante della filosofia del Roveretano e direttore della *Rivista rosminiana:* Opere e Rivista che raccomando specialmente ai giovani studiosi.

scende non solo l' universo corporeo, ma tutto l' universo creato. Dunque, la *sussistenza propria* del principio intelligente (anima) s' ha a riporre appunto in quell'atto con cui si solleva oltre il mondo materiale e sensibile, trasferendosi nel mondo divino dell' intelligenza, delle idee, della verità oggettiva. L' anima, per ciò, è immateriale e spirituale.

D. — *Esponete ora la prova platonica dell' immortalità dell' anima.*

R. — La prova si trae dal principio che *la natura di ogni soggetto è determinata dal suo termine;* onde l' anima umana, avendo a termine l' *essere* in universale, di natura eterna ed impassibile, forz' è ch' ella pure duri perpetua.[1]

D. — *Chiarite questo argomento.*

R. — L' anima umana ha due atti essenzialissimi: quello con cui *sente il corpo* e quello con cui *intende l' essere.* Chiamiamo *A* l'oggetto dell' intelligenza e *B* il corpo. L' anima è unita contemporaneamente ad *A* ed a *B*, di modo che si ha la vita *A B*. Ma se *B* si dissolve in tante parti *a, y, z* ecc. che non hanno più l' organizzazione fondamentale di *B*, allora il principio vitale perde l' atto del sentimento corporeo e si raccoglie tutto nel suo atto di intelligenza. Esso rimarrà unito ad *A* mantenendosi identico al-l' atto intellettivo di prima, mentre in *a, y, z* si avranno tanti principii di vita inferiore e latente. In altri termini, l' individualità umana che sente sfondarsi il terreno nel termine corporeo col disgregarsi dell'organismo, si appoggia all'atto con cui è unita al suo oggetto essenziale sempre presente ed in cui non avviene alcuna mutazione e su cui tutte le forze della natura nulla possono. Si potrebbe paragonare ad un uomo che per salire ad una finestra ebbe bisogno di una scala, ma che poi, sentendosela mancare sotto i piedi, si aggrappa al davanzale e si salva. Insomma: l' anima, come intelligente e razionale, si raccoglie tutta in quest' atto sublime e trascendente ogni materia, ed in quest' atto perdura, come perdura il *termine* dell' atto, da cui nessuna forza creata può più distaccarla.[2]

D. — *Se l' anima non si appoggia, dopo la morte del corpo che all' intuizione dell' idea dell' essere, come può essa ritenere la propria individualità essendo quest' oggetto identico per tutte le intelligenze? L' identità del termine richiede e stabilisce l' identità dei principii.*

R. — La risposta a cotesta obbiezione viene fornita dal glorioso domma della risurrezione dei corpi. Il corpo animale muore, ma

[1] Rosmini.

[2] Chi voglia conoscere la forma veramente stringente con cui il Rosmini adopera la prova platonica dell' immortalità dell' anima, legga *Psicol.* n. 678-9.

esso risorge nel corpo etereo che l'anima stessa fa sbocciare per la vita d'oltretomba da un germe tolto dal corpo animale.[1] Questo corpo etereo è destinato a salvaguardare l'individualità dell'anima.

* * *

D. — *Che pensate di quella dottrina secondo cui le anime dei trapassati dormono in attesa della risurrezione finale?*

R. — Essa urta contro i principii supremi della ragione e della coscienza. I trapassati quaggiù si addormentano imperfetti; la consumazione finale è lo stato di perfezione. Ora il trapasso da quello stato a questo non può compiersi nell'incoscienza e nell'inerzia; esso reclama la consapevolezza e l'attività.

D. — *Quale è l'insegnamento di Cristo a questo riguardo?*

R. — Gesù nella parabola del ricco epulone e di Lazzaro,[2] nella promessa al ladrone convertito[3], e nella celebre risposta ai Sadducei[4], colloca la risurrezione — cioè l'ingresso alla vita spiritica — immediatamente dopo la morte.

D. — *E quale è in proposito la dottrina di Paolo?*

R. — Nella 1ª ai Corinti aveva detto che questo corruttibile dee rivestire (ἐνδύσασθαι) incorruttibilità, e che allora sarà adempiuta la parola scritta: la morte è stata abissata in vittoria.[5] Nella 2ª ai Corinti soggiunge che noi desideriamo essere sopravvestiti (ἐπενδύσασθαι) della nostra abitazione celeste, affinchè ciò che è mortale sia assorbito dalla vita.[6] Cotesto sopravvestire l'abitazione celeste è una immagine che descrive la « risurrezione » di cui l'Apostolo sta parlando,[7] ed una stessa cosa con l'incorruttibilità del primo testo citato. Ma in quale epoca collocare cotale avvenimento? Subito dopo la morte. Ciò si desume dal principio del cap. V della 2ª ai Corinti. Notisi il presente « *noi abbiamo* un edificio.... » e si metta in relazione col desiderio ardente di essere sopravvestiti ecc. affinchè ciò che è mortale sia assorbito dalla vita », desiderio ardente il quale si spiega nel solo caso che debba attuarsi subito dopo la morte. Decisivo è il vers. 4 del cap. V: « noi che siamo

[1] Vedi capitolo precedente là dove ragionasi della risurrezione.
[2] Luca XVI, 19-31.
[3] Luca XXIII, 39-43.
[4] Matteo XXII, 23-33 e riferenze.
[5] XV, 53-54.
[6] V, 2-4.
[7] IV, 14.

in questo tabernacolo sospiriamo essendo aggravati, e perciò non desideriamo già d'essere spogliati, ma sopravvestiti, affinchè ciò ch'è mortale sia assorbito dalla vita ». Il che significa: desideriamo la morte, non già per se stessa, ma per ciò che la segue. Ora se la risurrezione fosse allontanata indefinitamente dalla morte questo pensiero di Paolo sarebbe insensato. In Fil. 3/20, 21, Paolo dice: « noi viviamo nei cieli come nella nostra città, onde ancora aspettiamo il Salvatore, il Signore G. C., il quale trasformerà il nostro corpo vile acciocchè sia reso conforme al suo corpo glorioso ». Si noti che questo passo viene subito dopo queste altre parole: « il morire m'è guadagno » (1/21); il che significa che se questa venuta di Gesù dal cielo non ha luogo prima della morte dell'apostolo la trasformazione del suo corpo che questi ne spera avrà luogo nel momento in cui andrà egli stesso presso il Salvatore. Su quanto precede getta vivida luce il passo Fil. 1/23, il quale esclude in modo assoluto che l'*al di là* immediato possa essere il sonno dell'anima, cioè l'incoscienza e l'inattività: « Io son distretto dai due lati, avendo il desiderio di *partire da quest'albergo e di essere con Cristo*, il che mi sarebbe di lunga lunga migliore, ma il rimanere nella carne è più necessario per voi ». Passo a cui fa eco quest'altro: «.... abbiamo molto più caro di partire dal corpo e di andare ad abitar col Signore. (2ª Cor. 5/8).

D. — *Che pensate di quei passi dell'Antico Testamento — per esempio: Eccl. 9/10, Salmo 6/5-6, 30/10, 88/11-13, 115/17-18, Is. 38/18-19 — dai quali sembra che l'anima dopo la morte si trovi in uno stato d'incoscienza?*

R. — Rispondo che noi non siamo ebrei, ma cristiani. Nell'Antico Testamento la dottrina dell'immortalità si affaccia appena in modo incerto e timidetto. Qualcuno dei suddetti passi implica perfino la negazione della risurrezione. Gli Ebrei ebbero comune cogli antichi Babilonesi il concetto che emerge dai passi citati. L'A. T. non vede, in generale, nella morte, che lo spogliamento dei beni onde godiamo quaggiù. Pel fedele israelita il teatro dell'opera di Dio è unicamente la terra. Nessuno scandalo da ciò: la rivelazione è *progressiva*, ed essa *culmina* in Gesù. La vita e l'immortalità sono state rivelate *pienamente* da Gesù Cristo. Le luci crepuscolari del Testamento antico non possono dunque far sentenza contro il meriggio sfolgorante nel Vangelo.

D. — *Il passo di S. Paolo 1ª Tess. 4/13-18, non prova esso che i trapassati sono in uno stato d'incoscienza?*

R. — Nullameno! Il presente « *dormono* » della versione Diodati non rende con precisione il greco κοιμωμένων e κοιμηθέντας, che invece viene tradotto con vera esattezza dalla Vulgata che dice *dormierunt*, il che significa *si addormentarono*. È una espressione figu-

rata che significa semplicemente *morirono*, e deriva dal fatto che la morte di questo nostro corpo terrestre somiglia tanto al sonno. Con siffatta metafora Paolo discorre di quelli che *s'addormentarono in Gesù*, cioè che *morirono cristianamente a questa vita terrena*. Perciò, con rigore matematico di senso, *Segond* traduce: *ceux qui sont mort*. La figura riguarda dunque il fatto passato — l'essere morti, l'essersi addormentati alla vita terrena — e non ha nulla a vedere con lo stato attuale di quei defunti, nè con la loro risurrezione immediata o remota alla vita spiritica. Questo sarebbe il senso del passo anche quando esso fosse isolato; ma mettendolo in relazione col pensiero evidente di Paolo nella 2ª ai Corinti che abbiamo esposto più su, accade che a nessun sofista è più possibile stiracchiarlo a sostegno della tesi circa l'incoscienza dei trapassati. Dicasi lo stesso per l' ἐκοιμήθησαν di 1ª Cor. 1/6.

D. — *La risurrezione del corpo fluidico immediatamente dopo la morte, non è essa in contrasto con Giov.* VI, 39-54 *dove Gesù parla di risurrezione nell'ultimo giorno, e con la dottrina esposta da Paolo nella 1ª ai Corinti?*

R. — Per nulla affatto. A comprendere come non esista alcun contrasto tra le due cose, si ricordi che la vita spiritica susseguente alla morte non è ancora lo stato di perfezione, ma uno stato intermedio: l'Ades. Ciò risulta in modo certo dal Nuovo Testamento.[1] Della natura di questo stato intermedio poco sappiamo; ma quel poco — come, ad esempio, la possibilità del perdono nel secolo avvenire — è positivo, e niuno ha il diritto di respingerlo. Questa possibilità del perdono affermata da Cristo, messa in rapporto col metodo divino della educazione delle anime, ci mostra, nel periodo intermedio tra questa vita e lo stato di perfezione, una scuola superiore delle anime, nella quale tutti gli spiriti si evolvono gradatamente verso una perfezione sempre più alta e sono progressivamente purificati da ogni vestigìo d'imperfezione.[1] Ora, si badi: con siffatta evoluzione dello spirito verso la mèta finale — che è lo stato di perfezione, raggiungibile non dagl'individui disgiunti dall'umanità, ma dall'umanità *in solidum*, come dimostrammo in altro capitolo — va di pari passo il perfezionamento del corpo etereo che è lo strumento docile ed ubbidiente, quanto necessario, dello spirito. Se l'evoluzione di questo non fosse accompagnata dall'evoluzione di quello, cesserebbe l'armonia e la rispondenza tra i due; il corpo etereo non potrebbe più servire di strumento allo spirito. Breve: il corpo etereo nasce, diciam così, alla morte dell'organismo animale, e questa è la risurrezione che segue immediatamente la morte, ma esso si sviluppa e si purifica degl' influssi materiali terreni man mano che

[1] Bosio.

lo spirito ascende verso lo stato perfetto, finchè — conseguito siffatto stato nella consumazione dell'ultimo dì — il corpo etereo sarà diventato veramente *spirituale* e *glorioso* a simiglianza di quello del Signor Gesù: e questa è la risurrezione finale. A cotal supremo fastigio dell'opera sua riguarda Gesù nel passo Giov. 6/39-54, nel quale Egli vuol dire che, come l'*iniziativa* della salute appartiene al Padre, così la *consumazione* di essa è l'opera del Figlio. Il Padre attira e dà; il Figlio riceve e custodisce fino al coronamento glorioso della risurrezione finale.[1] Riassumendo il fin qui detto: la risurrezione comincia dopo la morte ed è compiuta nella consumazione finale. Nel primo momento, abbiamo la nascita del peripneuma; nel momento d'arrivo il peripneuma è trasformato in corpo glorioso. Così il San Paolo della 2ª ai Corinti non contraddice il San Paolo della 1ª ai Corinti, ma la completa mirabilmente. Quello stabilisce e considera il primo momento, la base del fatto; questo rimira da lungi il vertice glorioso, il momento finale della risurrezione.

*
* *

D. — *Le pene dei malvagi saranno eterne?*

R. — Ciò, filosoficamente, è inammissibile se si vuole intendere che quelle pene *non potranno* aver termine mai. Cotesta dottrina attribuisce a Dio, che è somma giustizia, una sanzione infinitamente sproporzionata al peccato dell'uomo, e oppone un ostacolo insuperabile alla potenza stessa di Dio. Essa implica il fallimento del piano divino.

D. — *Che ne dice l' Evangelo?*

R. — Nell'Evangelo vi è un parallellismo tra la vita eterna e le pene eterne. Donde alcuni deducono che, siccome la vita sarà assolutamente eterna, così — in forza del parallellismo — saranno pure le pene. Ma questo è il risultato di una osservazione superficiale. Il parallellismo invece prova soltanto che il castigo dei malvagi sarà eterno nello stesso senso in cui sarà eterna la felicità dei giusti. Or cotesta felicità non è eterna *necessariamente*, fatalmente e checchè accada. La vita eterna cesserebbe di essere eterna per quelli che in forza della libertà — retaggio inalienabile dell'essere morale — si ribellassero a Dio. Così del pari il castigo eterno non è eterno necessariamente, fatalmente e malgrado il più vivo pentimento della creatura.[2] In altri termini: l'inferno eterno non è fissato

[1] Godet.
[2] Bruston.

senza possibilità di ritorno. L'inferno eterno è la sanzione logica del peccato contro lo Spirito Santo e si risolverebbe in ultima analisi, nella *distruzione* del peccatore. Questo è il *diritto*. Ma come è da credere che nel *fatto* gli eletti faranno uso della libertà per servire Dio, in forza di un determinismo che non distrugge ma integra la libertà, così crediamo che nel *fatto*, la grazia conquisterà universalmente la libertà senza distruggerla; [1] e perciò affermiamo la restaurazione universale per cui Iddio sarà ogni cosa ed in tutti.

*
* *

D. — *Quale è dunque il nostro destino?*

R. — Ogni essere porta in sè un ideale che raggiungerà e che sorpasserà per raggiungere, più in alto, un ideale superiore fino all' ideale supremo che è Dio. L'ideale dell'essere inferiore è l'essere vivente: lo raggiungerà. L'ideale dell'essere vivente è l'essere sensibile; lo raggiungerà. L'ideale dell'essere sensibile è l'essere libero: lo raggiungerà. L'ideale dell'essere libero è l'essere liberamente impeccabile: lo raggiungerà. E quale è l'idealità di quest'ultimo? Non sappiamo; ma, quale che sia, quest'ideale esiste, e l'essere impeccabile lo raggiungerà. Ma anche allora non sarà arrivato all'estremità di un progresso di cui l'ultimo termine è Dio. Noi veniamo da Dio e andiamo a Dio. Ogni essere è una partecipazione dell'essere divino. Il nostro ultimo fine è la consapevolezza di siffatta partecipazione, la visione di Dio, la cooperazione all'opera di Dio: una comunicazione dell'infinito sotto la forma del finito nello spiegamento e movimento continuo di un'attività personale, una onnipotenza dell'intelletto per la concezione, della volontà per l'azione, della sensibilità per l'ammirazione, l'amore e la felicità ».[2]

---

[1] Ciò si dimostra chiaramente nel prossimo capitolo sopra la libertà e il determinismo.

[2] Alaux.

CAPITOLO IX.

Libertà e Determinismo.

D. — *Impostate la questione della libertà d' arbitrio.*

R. — La questione consiste nel sapere se l'uomo — che vive, parla, ordina, ubbidisce, opera il bene, compie il male — sia una *macchina* complessa la quale ubbidisce fatalmente alle condizioni fisico-chimiche delle sue ruote interne, o — al contrario — possegga un principio di *spontaneità*, corrispondente all'idea elevata che ci facciamo della *libertà*, che permetterebbe di ammettere nell'uomo una causa la quale determina con atto libero e cosciente l'impiego delle forze di cui egli dispone. [1]

D. — *Lumeggiate l' importanza di tale questione.*

R. — Essa è capitale pel problema dello spiritualismo e del materialismo. Poichè, se l'uomo è davvero una macchina ubbidiente a condizioni fisico-chimiche priva affatto di libertà morale, la è finita per lo spiritualismo, e conseguentemente, per la religione. Se invece l'uomo non è soltanto una macchina fisico-chimica, ma in sè possiede una causa prima determinante con atto libero e cosciente l'impiego delle forze di cui dispone, allora il materialismo crolla dalla base, dappoichè il materialismo implica — siccome vedremo — la negazione di questa causa prima nell'uomo.

*
* *

D. — *Dimostrate l' esistenza della libertà d' arbitrio nell' uomo.*

R. — Facciamo l'*ipotesi* di un essere libero, e descriviamo, qual egli dev'essere, cotesto ente libero ipotetico; prendiamo, per questa

---

[1] Pictet.

costruzione, gli attributi necessari ad un essere che goda libertà vera. Costui deve avere coscienza dell'*io*: « cogito, ergo sum ». Bisogna che tra il suo pensiero e il suo corpo si possa stabilire un contatto, perchè materia in movimento senza pensiero non fa uomo libero, e se lo spirito non potesse provocare i movimenti del corpo, l'uomo non sarebbe che una statua pensante. — Occorrono all'uomo libero i sensi per mettersi in relazione col mondo esterno, senza di che il pensiero non potrebbe che contemplare immobilmente se stesso. Gli è, inoltre, necessaria la memoria senza la quale i suoi atti sarebbero disordinati e senza scopo. — L'uomo libero dev'essere fornito d'intelligenza e di logica, onde possa percepire con chiarezza le cause e le loro conseguenze. Deve avere gusti e desideri che sieno motivi determinanti, e possedere — quale bussola piantata in fondo all'anima — il sentimento del bene e del male. Un essere che possegga tutto ciò è *libero*. Ma, paragonando questa macchietta all'*uomo reale*, è impossibile trovare tra l'uno e l'altro differenza di sorta; dunque l'*uomo reale* è libero. [1]

D. — *Definite con precisione che cosa intendete per libertà.*

R. — La libertà consiste nella facoltà di scegliere tra due fini opposti, ossia tra la nostra felicità individuale e il nostro dovere. [2] La libertà è « facultas eligendi inter bonum proprium et mutabile *et* bonum immutabile et divinum ». [3]

D. — *Partendo da cotesta definizione, prospettate un'altra prova della libertà.*

R. — Giunti alla scelta tra l'ordine soggettivo e l'ordine oggettivo, è impossibile, pensare che l'uomo scelga una delle due cose pel maggior piacere che essa presenta se non ha già scelto di seguire il suo piacere a preferenza del dovere; è impossibile pensare che scelga l'altra pel maggior pregio intrinseco che ha in sè, se non ha già scelto di seguire il bene in sè disinteressatamente. [4]

D. — *Chiarite meglio questo argomento.*

R. — Vi sono casi nella vita in cui si sceglie tra il bene soggettivo e il bene oggettivo, tra il piacere e il dovere. Dato questo caso, sia da scegliere tra la via del piacere A e la via del dovere B. Non si può dire che si sceglie l'una o l'altra per *piacere*, perchè ciò supporrebbe già scelta e seguita la via A del piacere. Nè si può dire che si sceglie l'una o l'altra pel dovere, perchè ciò supporrebbe già scelta e seguita la via B del dovere. Dunque si sceglie per la libertà. Quando si tratta di scegliere tra il piacere

---

[1] Pictet.
[2] Cantoni.
[3] Agostino.
[4] Morando.

e il dovere, non si può senza contradizione, assumere l'uno o l'altro per regola della scelta. Sarebbe da scegliere e già scelto ad un tempo: dunque contradittorio.[1]

D. — *Come spiegano alcuni negatori la coscienza che l'uomo ha della propria libertà?*

R. — Dicono: se una pietra messa in movimento da una causa esteriore acquistasse ad un tratto la coscienza e la volontà di muoversi, crederebbe di essere essa stessa la causa del suo movimento. Così noi crediamo di determinarci da noi stessi sol perchè non avvertiamo le cause da cui dipende la nostra risoluzione.[2]

D. — *Che rispondete a questa fisima?*

R. — Rispondo col prof. Morando: La scienza non si fa con dei *se*, dei *ma*, dei *forse*, nè con l'interrogatorio troppo comodo di testimoni che non possono rispondere, sfuggendo le deposizioni di quello invece che solo ha cognizione di causa. Se la pietra acquistasse coscienza, conoscerebbe che non si muove indipendentemente dalle cause esterne; altrimenti che coscienza avrebbe?

D. — *Quale è il pensiero di Enrico Ferri a questo proposito?*

R. — Sulle orme di Schopenauer, egli posa la questione così: io sono libero di fare quello *che voglio*, ma non sono libero *di volere*. Quando voglio un atto, le membra mi ubbidiscono: libertà fisica o degli atti esterni. Ma della *libertà morale*, della *libertà delle volizioni* non sappiamo nulla.

D. — *Risposta a questo placito.*

R. — Se la mia intrinseca libertà può sull'atto esterno, come non potrà sulle volizioni interne che più sono in balìa di essa? Se è capace di scegliere tra due azioni esteriori, come non sarà capace di scegliere tra volizioni interiori?[1]

D. — *In che modo i partigiani del determinismo assoluto provano che la testimonianza della nostra coscienza — la quale attesta la libertà — è illusoria?*

R. — Dicono che la libertà è incompatibile con la legge di causalità e con la legge della conservazione dell'energia.

D. — *Che rispondete a ciò?*

R. — Queste due leggi sono applicabili ai fatti fisici. Universalizzarle arbitrariamente per applicarle anche ai fatti psichici è uscire dal campo della scienza per entrare in quello della fantasticheria.

D. — *Che altro dicono i deterministi assoluti per negare la libertà?*

---

[1] Morando.

[2] Spinoza, Leibnitz, Bayle.

R. — Dicono che la volontà ubbidisce necessariamente al motivo più forte.

D. — *Rispondete a siffatta affermazione.*

R. — Come fanno a saperlo, e che cosa s'ha ad intendere per più forte? Prima che la volontà si determini, essi non sono in grado di dire quale tra più motivi che la sollecitano, sia il motivo più forte; ma quando la volontà s'è determinata, essi affermano che il motivo implicato nella determinazione è il più forte. Questa si chiama in logica una petizione di principio! E se la forza del motivo sia una forza d'ordine intellettuale e morale, la forza cioè, che lo spirito gli attribuisce, che ne facciamo allora della legge di causalità e della legge della conservazione dell'energia? [1]

D. — *Esponete l'argomento contro la libertà che i deterministi assoluti desumono dalla statistica.*

R. — Dicono che tutte le azioni umane sono tra loro incatenate con nessi causali, per maniera che le seguenti sono sempre determinate dalle precedenti. [2] E provano ciò con fatti e dati positivi, specialmente forniti dalla *statistica.* Per esempio: in un gran paese il numero di certi reati varia pochissimo da un anno all'altro nel suo rapporto con la popolazione, e nelle sue variazioni non devia mai da una certa media. Questa regolarità delle azioni umane proverebbe ch'elleno sono prodotte da cause aventi sull'uomo una forza irresistibile, e che perciò la libertà è un mito.

D. — *Confutate questo argomento contro la libertà desunto dalla statistica.*

R. — L'argomento è sofistico perchè non tiene conto del fatto che l'accennata regolarità si riscontra solo ove si allarghino di molto i limiti del periodo esaminato, così nello spazio come nel tempo; di modo che le cause individuali che pur sussistono, *neutralizzandosi* nei loro effetti, si sottraggono alla vista di chi esamini i risultati di una così ampia astrazione. [3]

D. — *Chiarite meglio questo poderoso argomento.*

R. — I superficiali immaginano che dalle condizioni generali della società dipenda non solo il numero totale degli omicidi commessi in un dato paese, ma anche ogni omicidio in particolare. La realtà è che ogni omicidio particolare dipende ad un tempo dalle condizioni generali della società e da cagioni speciali al caso combinate con quelle. Queste ultime hanno maggiore influenza delle prime quanto a ciascun omicidio particolare, ma non hanno influenza nel numero di omicidi commessi in un periodo dato perchè il campo

---

[1] Graf.

[2] Buckle.

[3] Morando.

dell'osservazione è abbastanza largo per abbracciare *tutte le combinazioni possibili di cause speciali, tutte le varietà di carattere e propensioni individuali compatibili con lo stato generale della Società.* L'esperienza collettiva separa esattamente l'effetto delle cause generali da quello dovuto alle cause speciali, e mostra il prodotto netto delle prime; ma nulla dice sulla somma d'influenza delle cause speciali, non dice che sia più forte o più debole di quella dell'altra, perchè la scala delle esperienze si estende ad un numero di casi in cui gli effetti delle cause speciali si contrappesano, e nell'effettivo delle cause generali scompariscono.[1]

D. — *Che dite di coloro che al libero arbitrio sostituiscono il servo arbitrio allo scopo di tutto riferire alla grazia di Dio?*

R. — Dico che questa pretesa non ha fondamento nelle Scritture. Poichè se è ovvio che queste — intese all'ordine soprannaturale che è il loro proprio obbiettivo — esaltino ad ogni occasione l'efficacia della grazia (onde quelle sentenze che senza Dio non possiamo far nulla, neppure il più piccolo bene, che il cuore dell'uomo è in mano di Dio e ch'Egli lo muta come vuole), d'altra parte esse completano cotesta verità con l'altra quando — per esempio — nel *Deuteronomio* Mosè a nome di Dio insiste sulla Divina promulgazione della legge, sulla conoscenza che rende inescusabile il popolo della non osservanza della legge stessa, sulla intera responsabilità del volere dinanzi a tale promulgazione o conoscenza della legge. (Deut. 30/19; 1ª Corinti 7/37). Nè si abusi della similitudine paolina del vasaio: *omnis comparatio claudicat.* Una immagine materiale come quella non può esprimere *interamente* verità così alte. V'è la causalità divina e niente più. Non cerchiamovi altro, non cerchiamovi esclusioni che non ci sono. Dimenticare ciò è togliere a quella figura ogni valore. Il vaso infatti non potrà chiedere al vasaio perchè lo abbia fatto così, ma neppure il vasaio, in queste condizioni, potrebbe, senza diventar ridicolo, rimproverare al vaso di essere quello che è.[2]

D. — *Mostrate filosoficamente l'accordo della libertà con l'esistenza della Causa prima.*

R. — Dice Rosmini: Che Iddio, causa prima, sia conseguentemente anche causa universale di tutte le attività finite, è chiaro dall'assurdo che ne verrebbe se non fosse, poichè vi sarebbero, in tal caso, entità o atti di entità indipendenti da Dio. L'attività che sfuggisse all'atto suo creatore sarebbe per se stessa; l'*essere per se stesso* sarebbe diviso dunque in più: l'infinito assoluto cesserebbe, poichè il concetto dell'infinito assoluto è quello di un ente che abbraccia in sè, con unità semplicissima, tutto ciò che è per se stesso. D'al-

---

[1] Lampertico. Leggasi anche *Mariano* negli *Scritti Vari*, vol. I pagg. 148, 149.
[2] Morando.

tra parte, colui che sarà giunto a formarsi un chiaro concetto della creazione (e sotto la parola creazione s'intende qui ogni azione di Dio *ad extra*, chè, a dir vero, Iddio opera sempre per modo di creazione in quanto che egli produce in ogni istante quello che senza di lui non sarebbe) intenderà facilmente che la creazione produce le cose col loro ordine, e perciò produce gli accidenti come sussistenti nella sostanza, e da questa uscenti; *produce gli atti delle cause seconde come atti di queste e uscenti da queste secondo il modo del loro operare, sia libero, sia necessario questo modo;* laonde l'intervento e l'azione di Dio non toglie mai l'operare libero, anzi lo produce, lo fa esser libero come appunto egli è.[1]

*
* *

D. — *Direte dunque che la libertà d'arbitrio è assoluta e che il determinismo è falso?*

R. — No, ciò sarebbe un fraintendere la dottrina esposta. Noi diciamo, invece, che la libertà ha dei limiti e che il determinismo è vero.

D. — *Come, come?*

R. — Noi rigettiamo quali due esagerazioni così il libero arbitrio assoluto negante il determinismo dei motivi e delle forze esterne alla volontà, come il determinismo assoluto negante nell'individuo umano ogni alito di spontaneità.

D. — *Esponete il concetto sintetico della libertà e del determinismo!*

R. — La volontà si determina *da sè;* non sono i motivi che la determinano. Però, essa *non si determina senza motivi.* In altri termini: la volontà si determina da sè secondo i motivi che la illuminano. La libertà è la potenza di risolversi ad un'azione ad esclusione di ogni altra a cui uno potrebbe risolversi. Ma la scelta suppone *una ragione della scelta.* Il motivo non annienta la libertà anzi s'indirizza alla libertà; e, per contro, la libertà suppone il motivo. Se togliete la libertà, il motivo non sarà una luce nè una ragione, ma una forza. Togliete il motivo, e la libertà — che è potenza di scegliere — non avendo più ragione di scegliere non avrà più ragione d'essere.[2]

D. — *Date, dopo ciò, una definizione esatta, sotto questo punto di guardatura, della libertà.*

---

[1] Teodicea nn. 546-7.
[2] Alaux.

R. — La libertà non è meglio espressa dal capriccio variabile ad ogni istante più che da un piano maturatamente meditato e scrupolosamente eseguito. Ecco il capitano di una nave in mezzo alla tempesta. Egli esamina la situazione. Stima anticipatamente le conseguenze di ciascuna manovra. Ma quale deve comandare? Egli le ha tutte là presenti, chiare con tutte le loro conseguenze buone e cattive, ed egli vuol evitare la manovra fatale. La libertà del capitano consiste dunque nel *sentimento interiore profondo di poter fare o non fare tale movimento.* Donde deriva che: *la libertà è lo stato d'animo di un uomo che medita sopra una determinazione da prendere e sulla scelta migliore da farsi.*[1]

D. — *L' esistenza e l' osservanza della legge morale non distrugge la libertà?*

R. — No, perchè la libertà e il volere individuali non sono puro e vacuo arbitrio, non sono vuoto indeterminismo assoluto, ma sottostanno anch' essi ad una legge universale, all' ordinamento morale del mondo. Una libertà intesa come arbitrio nudo e crudo è la libertà del bambino o del pazzo. L' uomo maturo e d' intelletto sano tanto più è libero quanto maggiore è la coerenza con cui agisce rispetto alla legge morale, quanto più ci si sforza di determinarsi in maniera conforme all' idea della legge morale e di subordinarseli.[2]

D. — *Cotesto accordo della libertà col determinismo è egli di un'alta portata filosofica per la spiegazione di fatti d'ordine altissimo?*

R. — Sì. Questo accordo ci spiega lo stato degli esseri impeccabili nella pienezza del Regno di Dio senza che per questo divengano automi. Essa ci spiega anche l'impeccabilità di Gesù Cristo pel determinismo derivante dall'immanenza *summo modo* del Verbo divino in Lui senza che ciò distrugga il merito della santità di Lui.

*
* *

D. — *Il positivismo affermando che il volere non è immune dalla legge universale della causalità, è obbligato per questo a negare la libertà?*

R. — No; e difatti anche la filosofia positivista dimostra, coi suoi metodi, l'esistenza della libertà nell'uomo.

D. — *Esponete, a questo riguardo, l'argomentazione dell'Ardigò.*

---

[1] Pictet.

[2] Mariano. — Leggi *Scritti vari* vol. I. pagg. 150-152.

R. — Il fatto reale della natura non è l'assoluta passività della materia e l'assoluta attività della forza, ma è sempre qualche autonomia. Infatti, in nessun caso si dà che la forza sia ricevuta senza essere trasformata. Ciò equivale a dire che ogni cosa è fornita di una *proprietà* la quale determina la forma sotto cui deve mostrarsi attiva la forza che cade sopra di essa. Tale proprietà è precisamente la costituzione naturale della cosa stessa; il corpo fisico, la sostanza chimica, l'essere vivo e via dicendo. La forza diventa l'attività *speciale* della cosa appunto in virtù della *trasformazione* che ha dovuto subire entrando nella cosa. E questa attività speciale in cui la forza è trasformata ha caratteri, direzione, effetti affatto diversi dalla esterna invadente. Onde la cosa trova in se stessa la ragione e la possibilità di operare, e lo fa in disparte dal movimento generale dell'ambiente, ed anche resistendo ad esso o modificandolo. Insomma la cosa è, sotto questo punto di osservazione, relativamente un'*autonomia.* La gradazione delle formazioni e degli esseri naturali è una gradazione di autonomie. Nel vegetale, poniamo un seme, troviamo una proprietà con la quale una forza entrante dal di fuori deve fare i conti: la *vita,* per sbrigarci in una sola parola; ed ecco l'*autonomia.* Nell'animale, oltre la vita, abbiamo la volontà cosciente, ossia la *psiche,* ed ecco un'autonomia superiore. Nell'uomo, oltre la vita e la psiche iniziale del bruto, abbiamo l'*idea* umana che vi si sovrappone. La distinzione dell'autonomia umana da tutte le altre e la sua superiorità sopra di esse è un fatto dato dalla osservazione e perciò innegabile. Ed essendo chiaro che l'autonomia è un arbitrio ed una libertà, ne viene che all'uomo compete in modo speciale il *libero arbitrio,* in quel modo, cioè, che non implica la negazione della legge universale della causalità, ma è tuttavia una realtà, e una realtà che si può anzi si deve chiamare con questo nome di libero arbitrio.[1]

*
* *

D. — *Colesta libertà di cui avete discorso è essa illimitata?*

R. — No. Essa è una facoltà eminentemente variabile e incompleta. La forza dell'atavismo e quella dell'ambiente sotto tutte le sue forme sono altrettanti limiti — e formidabili — al campo della libertà. La coscienza esatta del settore disponibile nel quale l'individuo può muoversi a colpo sicuro costituisce la misura perfetta

---

[1] « La morale dei positivisti ».

della libertà di cui dispone. È dall'uso onesto della libertà in questo settore che proviene la qualifica di uomo onesto.

D. — *Come vincere i limiti della libertà?*

R. — È per tal fine che Cristo è Redentore. *Veritas liberabit vos.* Se il Figliuolo di Dio ci affranca noi saremo completamente emancipati. Per Cristo l'uomo naturale, semi-libero, e talvolta solo potenzialmente libero, assorge all'uomo spirituale in cammino verso la completa libertà. La comunione col Cristo, come dei tralci con la vite, vince l'ambiente e paralizza l'atavismo.

*
* *

D. — *La libertà, sia pur limitata, che l'uomo possiede è essa compatibile col materialismo?*

R. Non mai! Se la dottrina del materialismo fosse vera, basterebbe determinare l'ambiente e le conseguenze si dedurrebbero da ciò con rigore matematico. Il che esclude nell'uomo un principio di spontaneità che gli permetta di contravvenire coi suoi atti alle conseguenze dell'equazione generale. Ma l'uomo possiede questo principio di spontaneità; dunque il materialismo è falso ed esiste lo spirito.

CAPITOLO X.

Problemi Vari.

D. — *La religione cristiana è la sola vera?*

R. — Il pensare che tutte le religioni, ad eccezione di una, sieno false, è un errore. Ciascuna religione ha il suo posto nell'opera di preparazione evangelica. Gli antichi dottori della Chiesa riconobbero ciò del paganesimo. Oggi siffatto lavoro preparatorio è lungi dall'esser compiuto. Perciò il Cristianesimo — ben lontano dal pronunziare sopra i vari abbozzi del culto finale la dura riprovazione ch'essi non meritano punto — tende a condurli verso quella sintesi luminosa in cui il genere umano formerà una sola greggia sotto l'unico pastore: il Verbo incarnato, Gesù Cristo.

D. — *Deriva da ciò che tutte le religioni si equivalgano?*

R. — No, anzi ne deriva il contrario. Tutte le religioni hanno un elemento divino, ma ciò non significa che questo elemento sia eguale in tutte. Le religioni non sono vere in eguale misura; esse incarnano la verità religiosa in gradi diversi. La *sintesi* cui abbiamo accennato non è l'impuro e confuso amalgama degl'indifferenti, dei panteisti e dei teosofi, ma è la *verità divina* che, risplendendo in gradi diversi nelle varie forme religiose, *culmina* nel Cristo che è la sintesi e l'unità della rivelazione divina nel mondo, e in cui è giunta a svolgimento l'essenza spirituale comune a Dio ed all'uomo.

D. — *Illustrate un poco quest'ultima affermazione.*

R. — Il feticismo, pur distinguendo il dio dalla forma materiale, lo imprigiona in questa. A liberarlo da siffatta prigione, filosofi e profeti lottano per secoli, ma l'evoluzione raggiunge il suo ter-

mine in Colui che disse: « Dio è spirito, perciò conviene che i suoi adoratori lo adorino in ispirito e verità ». Il trapasso dal politeismo al monoteismo s'attua nella tradizione ebraica. Quì però Dio è ancora esterno alla coscienza, e l'uomo è separato da Lui dall'antitesi morale che il peccato forma con la giustizia. Ma la suprema rivelazione dell'amore, della paternità divina corona quelle della forza e della giustizia. Dio vuol abitare in pieno nell'umanità. Ei s'incarna nel Figlio dell'Uomo; il peccato è rimosso, i conflitti cessano, l'armonìa è ristabilita; tutta la vita morale e spirituale dell'umanità è irradicata nella vita eterna di Dio e la vita divina è versata nel cuore dell'uomo. L'anima orfana e l'Iddio lontano si sono riuniti per non più separarsi.[1] Questa è la religione definitiva, perchè è il supremo e più perfetto modo di mediazione, di trapasso e di unificazione dell'umano col divino. Sicchè non ci è forma religiosa con la quale, data la natura universale, necessaria, metafisica del principio suo, il Cristianesimo, succedendole, non si ricongiunga.[2]

*
* *

D. — *Quale rapporto è tra la Bibbia e la Rivelazione divina?*

R. — Sarebbe inesatto dire che la Bibbia è la rivelazione di Dio. Ad evitare perniciosissimi errori, si deve dire che la Bibbia è il *documento* delle *rivelazioni* che Dio ha date nel corso della storia della Salvazione.

D. — *Lumeggiate cotesta distinzione.*

R. — V'è una rivelazione di Dio *primitiva*, universale, permanente: quella che si fa nella natura e nella coscienza. E v'è una rivelazione *superiore* accompagnante l'opera del Cristo deificatore e redentore del mondo. Tra quella e questa sonovi rivelazioni *intermedie* secondanti il lavoro educativo di Dio nell'uomo pria della venuta di Cristo. Per educare Israele e preparare l'opera del Cristo, Dio non agì solo con gli eventi che la sua Provvidenza dirigeva, ma si rivelò in diversi modi. La Bibbia non è un catechismo contenente un sistema di verità religiose e morali, ma bensì è il quadro graduale di una storia, il resoconto storico dell'opera

[1] Sabatier.

[2] Raccomandiamo di leggere in proposito il volume I degli *Scritti Vari* di RAFFAELE MARIANO, intitolato: *Cristo e Budda ed altri Iddii dell' Oriente*. Editore, Barbèra.

mediante la quale venne attuato sulla terra il disegno divino della salvezza.[1]

D. — *In che consiste l'inspirazione divina della Bibbia?*

R. — L'ispirazione — come implica la parola stessa — non è *dettatura* dello Spirito Santo agli autori delle Scritture quasi ad amanuensi. Costoro conservano in proprio l'individualità, le emozioni, i sentimenti, il pensiero. L'inspirazione religiosa *psicologicamente* non differisce dalla ispirazione poetica. *Sostanzialmente* però essa consiste nella penetrazione organica dell'uomo da parte di Dio, del Dio interiore. Le radici intime di essa trovansi nella pietà: la differenza non è di natura, ma di grado.[2] L'ispirazione importa un'azione di Dio sull'intelletto e la volontà dell'agiografo; ma, come l'azione intellettiva ispiratrice non è sempre e necessariamente infusione di pensieri, così la volitiva non è innesto di nuovi motivi; anzi, a quel modo che Dio approfitta delle naturali cognizioni dell'agiografo, si giova degl'impulsi preesistenti nella volontà di lui. Egli è così che, sotto l'energia divina, persiste la personale attività dell'uomo; e questa intanto, lungi dal contradire, serve a quella: egli è così che l'uomo si agita e Dio lo conduce.[3]

D. — *Quali sono i rapporti tra la Bibbia e la Scienza?*

R. — L'una e l'altra mirano alla verità che è il rapporto normale tra l'idea e il fatto. Ma la Scienza ha per oggetto essenziale *ciò che è*, la Bibbia *ciò che deve essere*. Per la Scienza, l'idea ha per norma il fatto, per la Bibbia il fatto ha per norma l'ideale. Ciascuno ha così un dominio proprio in cui evolve senza disturbar la vicina; e i rapporti che soli convengono tra l'una e l'altra sono di una benevola neutralità: *unusquisque in provincia sua*. Affermiamo dunque, e ben alto, il principio della reciproca indipendenza della Bibbia dalla Scienza e della Scienza dalla Bibbia.[4] La ispirazione non essendo dettatura, nè infirmando la personale attività dell'agiografo, ne segue che nella Bibbia possono ritrovarsi gli errori scientifici di questo, senza che ciò menomi l'ispirazione *religiosa* PROGRESSIVA che culmina in Cristo.

*
* *

D. — *Esponete in che consiste quella nozione del Cristianesimo — oggi piuttosto in voga — detta simbolo-fideismo.*

---

[1] Prefazione alla *Bible Annotée*.

[2] Sabatier.

[3] Semeria.

[4] Luzzi.

R. — La religione — secondo questa scuola — non è un' idea, ma un rapporto morale con Dio, la vita in Dio. Il Cristianesimo è la religione perfetta in quanto che esso è questa vita attuata in grado superiore in ragione del rapporto morale perfetto che stabilisce tra noi e Dio. In tutto ciò non entra alcuna speculazione teorica. Quì non vi è che il risultato pratico della quotidiana esperienza interiore. Cotesta esperienza non è creata da noi, ma origina da una esperienza inaugurale che ha generate tutte le altre.

Siffatta esperienza creatrice si fece un giorno nella coscienza di Gesù e consiste nell' essersi egli sentito in relazione filîale con Dio e nell' aver sentito Dio in relazione paterna con lui. Questa è l'essenza del Cristianesimo. Tale prima esperienza, ripercotendosi nelle altre coscienze, rischiara e vivifica l' umanità. Religione ideale, il Cristianesimo è perciò anche religione storica legata alla persona di Gesù ed all' azione permanente dello spirito nuovo che animava lui e che rivive di generazione in generazione in tutti i suoi discepoli.[1]

D. — *Qual conto fa del dogma la scuola simbolo-fideista?*

R. — Il fenomeno religioso — per essa — consta di tre elementi, che si succedono nell' ordine seguente: la rivelazione *interiore* di Dio, la quale produce la pietà *soggettiva* dell' uomo, la quale a sua volta genera i fatti esteriori, tra cui la *dottrina* o *dogma*. Questo, dunque, non è insegnato direttamente da Dio ma vien generato dalla pietà, dalla vita, e deriva dal fatto che l' uomo non può vivere la propria vita senza pensarla. Il dogma si forma per *ultimo*, in modo necessario, per la ragione ora detta, ed ha una missione pedagogica. Consta di due elementi: il mistico o pratico, che viene dall' esperienza o dalla pietà, e il dottrinale o intellettuale che è una espressione o un *simbolo* del primo, una veste datagli dall' intelletto umano, una rappresentazione mentale relativa e *variabile*.

D. — *Che cosa obbiettate contro il simbolo-fideismo?*

R. — Sostengo che l' elemento dottrinale o dogma[2] è *essenziale* alla rivelazione divina, e non prodotto del nostro pensiero. Gli elementi onde consta il fenomeno religioso cristiano si succedono in ordine diverso da quello voluto dal simbolo-fideismo: in primo luogo è il *domma*, cioè i fatti cristiani compiuti da Gesù e le dottrine cri-

---

[1] Sabatier.

[2] *Dogma* significa *verità* religiosa; e pel cristiano non v' è altro domma che la parola di Cristo il quale disse: « *io sono la verità* ». Queglino che fanno il domma sinonimo di sentenza arbitraria d' illegittima autorità sovrapponentesi alla libertà umana, e che cianciano di opposizione tra domma e scienza e di altre simili piacevolezze, appartengono alla numerosa categoria di coloro che non sanno ciò che si dicono.

stiane insegnate da lui; poscia la *conoscenza* di quei fatti e di quelle dottrine da parte dell' uomo, e qui ha luogo l' azione dello Spirito divino immanente che avvalora le energie soggettive della coscienza e le abilita ad afferrare la verità obbiettiva; da ultimo l' *assimilazione* di tai fatti e dottrine — per opera dello stesso Spirito — nella vita che così diviene santa. Il dogma è dunque l' insegnamento di Cristo; ed è essenziale al fenomeno religioso cristiano di cui costituisce LA BASE.

D. — *I sentimentalisti non hanno essi ragione quando affermano che Gesù Cristo non insegnò alcun sistema dottrinale?*

R. — Hanno ragione in apparenza e al cospetto di chi si compiace nei giuochi di parole, confondendo dottrine e sistema dottrinale, dogma e formule dommatiche. Certo, nulla negl' insegnamenti del Cristo risente il *sistema*, ma ciò non toglie la fissità di quegl' insegnamenti. Certo, Cristo non ha costretto Dio e la vita divina in *formule* dommatiche, ma Ei diede su Dio e sulla vita divina insegnamenti dommatici cui tutti i veri discepoli debbono aderire come a verità divina.

D. — *Lumeggiate la deficienza del simbolo-fideismo.*

R. — La religione interessa e fa muovere tutto l' uomo, e perciò anche il pensiero: essa quindi deve possedere un elemento dottrinale rivelato. L'agnosticismo religioso diminuisce quest' interesse e quest' azione fino ad annichilirli.[1]

D. — *Come rispondete ai simbolo-fideisti quando pretendono giustificare il loro sistema col dire che la religione è essenzialmente cosa di coscienza anzichè di ragione?*

R. — Rispondo che la coscienza non è che la ragione applicata all' ordine morale.

D. — *Come replicano essi alla vostra risposta?*

R. — Taluni hanno replicato dicendo che, anzi, la ragione è la coscienza applicata all' ordine intellettuale.

D. — *Confutate quest' affermazione.*

R. — Il bene morale può definirsi: l'adesione della volontà al bene oggettivo, cioè al *bonum* dei latini, al *das Gute* dei tedeschi distinto dal *das Wohl* o bene egoistico.[2] Ora — chi ben guardi — l' uomo trae la capacità di liberarsi dall' egoismo solo dal *pensiero* che è il trapasso dall' *io* al *non-io*, sicchè può dirsi che il pensiero, pel suo carattere oggettivo, è eminentemente altruista.[3] Ne seguita che la definizione del bene oggettivo, che demmo col *Morando*

[1] Frommel.
[2] Morando.
[3] Fouillée.

equivale a quest'altra: il bene oggettivo è l'adesione della volontà alla legge dell'intelligenza. In altri termini, ciò che rende possibile all'uomo di sollevarsi al bene assoluto ed oggettivo è appunto l'*idea dell'essere*, che è l'oggetto dell'intelligenza, giusta la inalienabile scoperta del Rosmini.[1]

D. — *Adunque non è vero che l'essenza della religione è tutta ed esclusivamente nel rapporto con Dio accertato dalla esperienza morale?*

R. — No; perchè l'esperienza intima, o sentimento, è come il gusto di cui *non est disputandum*. La ragione, invece, non si contenta di sentimenti e di emozioni, ma esige idee, principii, verità certe, positive, fisse, incrollabili. Le Chiese senza professione di fede, senza dommi, appariscono condannate dalla forza, anzi dalla debolezza stessa dei loro sentimenti, orpellati col nome pomposo di sperimentalismo, a costanti illusioni, a miraggi senza fine, a tutte le contradizioni giornaliere di cui siamo i testimoni ormai stanchi. Allora solo quando il sentimento riposa sull'evidenza razionale, razionalmente controllata, la certezza non è una chimera.[2]

D. — *Prospettate in altro senso l'insufficienza dello sperimentalismo sentimentale come base del fatto religioso.*

R. — L'esperienza religiosa non ci dà che l'*immanenza* divina. Ma l'Iddio immanente è forse tutto Dio? No; l'aspetto immanente di Dio non è che lo spirito divino della specie umana, perchè se Dio fosse tutto e solo immanente, il mondo e l'uomo sarebbero immediata mente Dio stesso. Perciò la fede cerca ed afferra spontaneamente ed invincibilmente più e meglio di ciò: essa afferra, prolama e adora, al di là del fenomeno, l'aspetto trascendente di Dio, cioè Dio in se stesso, distinto dall'individuo e dalla specie umana, libero, personale, santo. La fede del povero peccatore ch'io sono ha bisogno di un punto di appoggio fuori di me, affinchè il lievito di cui sento il contatto potente possa rigenerarmi e santificarmi. È questo l'assioma-base della meccanica spirituale.[3]

D. — *Confermate tutto ciò coll'esporre qualche altro aspetto della coscienza.*

R. — La coscienza implica il sentimento, ma non è puro sentimento; anzi esige eziandìo il sapere: coscienza, *cum scientia*. Non tutti esser ponno scienziati, ma tutti possono e debbono avere una certa conoscenza alla base della coscienza. La religione è vita, ma

---

[1] Vedi nel cap. VIII la sommaria esposizione che abbiamo fatta di questa verità che è caposaldo della filosofia rosminiana.

[2] Michaud.

[3] Gounelle, Mariano.

appunto perchè è vita, non è, nella sostanza sua, puro sentimento ed azione, ma è queste tre cose insieme: idea, sentimento, azione. In caso diverso, mutilata, mutilerebbe l' uomo.

D. — *A qual patto dunque la coscienza può esser teatro del fenomeno religioso cristiano?*

R. — A patto che adempia a certe condizioni, che compia il dovere di cercare il Cristo reale e storico, i suoi insegnamenti positivi e storici. L' opera del Cristo è interiore allorchè vivifica e santifica la nostra coscienza; ma essa è altresì e innanzi tutto esteriore, storica, perchè egli ci ha data una rivelazione obbiettiva, a cui, per essere cristiani, dobbiamo aderire.

*
* *

D. — *Esponete ora il simbolo-fideismo nella forma che ha assunta adattandosi al cattolicismo-romano.*

R. — Il simbolo-fideismo sorto in mezzo al protestantesimo (Harnack, Sabatier, Ménegoz ecc.) trapassò nel campo della Chiesa romana (Tyrrell, Loisy, Murri, Fogazzaro ecc.). Per questo trapasso, dovette però subire alcune modificazioni indispensabili nella sostanza; e, quanto al titolo, assunse quello di *modernismo*. Eccone, in riassunto, il principio fondamentale: Il cattolicismo — dicono i modernisti — è una vita; perciò le dottrine di esso sono lo svolgimento di questa vita sotto la pressione delle energie interne che operano nelle coscienze. Ora, se la fede è una vita, essa non può trovare alcuna espressione dottrinale adeguata: perciò è impossibile il fissare le dottrine vere ed essenziali del Cristianesimo. L' intera fede dovendo essere vissuta in tutta la Chiesa, non solo passata e presente, ma anche *futura*, non può essere espressa per intero in nessun momento della storia. Arrogi che, siccome la realtà divina è irraggiungibile in sè, l' uomo deve tradurre quel poco che ne sa nelle forme del suo intendimento. Per tutte queste ragioni, le dottrine positive della Chiesa non sono che *simboli* della fede, espressioni inadeguate, e quindi rivedibili, di essa.

D. — *Qual è l' elemento comune al simbolo-fideismo e al modernismo?*

R. — Appunto il ritenere che « la dottrina religiosa in realtà non esiste che come concezioni e rappresentazioni di coscienze umane credenti ».[1]

---

[1] Murri.

D. — *Che argomento opponete sotto questo aspetto, al modernismo?*

R. — Tutti gli argomenti che valgono contro il simbolo-fideismo. È bensì vero che la dottrina religiosa esiste come concezioni e rappresentazioni di coscienze credenti, ma è falso *che non esista se non così*. Prima di così, esiste nei fatti e negli insegnamenti del Cristo storico, nella cui rivelazione è contenuto *tutto* il domma cristiano.

D. — *In che cosa il modernismo differisce dal simbolo-fideismo?*

R. — La base del simbolo-fideismo è l'esperienza morale delle *singole* coscienze. Il modernismo accusa quest'esperienza di essere frammentaria ed incontrollata, subente sviluppi determinati da criteri soggettivi. Perciò le contrappone — come sede dell'intera vita religiosa e scaturigine della dottrina — la coscienza *collettiva* della società dei credenti. In questa è immanente lo Spirito del Cristo che rivelasi in modo progressivo: la coscienza della Chiesa va via via rappresentandosi questa rivelazione in forme intellettuali simboliche e relative.

D. — *Che obiettate al modernismo sotto cotale aspetto?*

R. — Il simbolismo modernista distrugge il Salvatore *storico*. L'opera attualmente rivelatrice del Cristo nelle coscienze sorpasserebbe infatti, la rivelazione storica, e la tradizione romana in continuo *divenire* acquisterebbe un'autorità superiore alla tradizione primitiva. Così il modernismo — non avendo bisogno di un Eden della verità evangelica, si sente libero riguardo alla persona storica del Nazareno. Secondo *Loisy* — per esempio — è ben ingenuo chi pretendesse trovare la divinità di Gesù nei tre primi Vangeli e ben ignorante chi volesse dedurla da quell'opera mistica di pietà che s'intitola Vangelo di Giovanni. Ma ciò poco monta, soggiunge il modernismo, perchè più tardi quel domma si svolse dal germe. Or tutto questo — dicevamo — stermina il Cristo *storico* come rivelatore della verità obbiettiva.

D. — *E che cosa gli sostituisce?*

R. — Nulla, perchè l'immanenza dello Spirito di Cristo nelle coscienze da sola non basta. Se avesse potuto bastare.... « mestier non era partorir Maria ». L'opera dell'immanenza intensifica ed arricchisce la coscienza individuale e quella collettiva abilitandole ad assimilarsi la verità obbiettiva, per farla divenire interiore. E ciò, lungi dall'escludere, presuppone l'esistenza della verità obbiettiva come di una verità *storicamente rivelata e conosciuta*. Questa verità non deve inseguirsi senza speranza nei sentieri evanescenti di una Chiesa.... anche futura, ma si ritrova nei fatti e negl'insegnamenti di Gesù. La Chiesa è bensì passata, presente e futura, ma la verità obbiettiva è tutta intera nella Chiesa passata, tutta intera nella presente, tutta intera nella futura.

*
* *

D. — *Se il domma è tutto nella rivelazione storica di Gesù, in che modo il papismo tenta legittimare i propri dommi posteriori?*

R. — Esso immagina il passaggio dall'implicito all'esplicito.

D. — *Che sarebbe l'implicito?*

R. — Per gli antichi teologi papali consisteva in dottrine che, sebbene non scritte in documenti, erano abbastanza conosciute per essere trasmesse *oralmente* inalterate. Questa pretesa, più ridicola che ingenua, è oggi quasi universalmente abbandonata.

D. — *E adesso in che modo spiegano l'implicito?*

R. — Per i teologi papali moderni l'implicito è l'*incosciente vissuto*. I nuovi dommi, prima di essere espressi, riferiti, riflessi, erano elementi ritenuti nelle profondità della fede e della pratica. Più tardi essi passarono dall'implicito vissuto all'esplicito conosciuto [1].

D. — *Confutate ciò.*

R. — Questa infelice scappatoia immette in una via senza uscita. Difatti: Come può una dottrina rivelata da Cristo esser vissuta e trasmessa senza che l'anima ne abbia la minima idea? Come può, ad esempio, il domma papale dell'immacolata concezione di Maria esser vissuto e praticato in maniera incosciente??....

D. — *Esponete il terzo ed ultimo tentativo per legittimare il papismo.*

R. — Le grandi idee — si dice — evolvono, sotto pena di corrompersi. Vivere è mutare [2]. Quello che non fece Cristo lo ha fatto in seguito la Provvidenza di Dio; e ciò che la Provvidenza divina ha fatto è evidentemente uno sviluppo del Vangelo e del Cristianesimo. [3]

D. — *Confutate ciò.*

R. — Questa teoria si risolve nella consacrazione del *fatto compiuto* ed apre la via a giustificare, mercè la provvidenza divina, anche l'intreccio colpevole di massime erronee con passioni criminali. [4]

D. — *Qual è il principio che tiene il modernismo ancora avvinto al papismo?*

---

[1] Blondel.

[2] Newman.

[3] Denis.

[4] Michaud.

R. — Il sovvertimento della razionale base storica del domma, ossia il principio assurdo della evoluzione del domma.[1] Il papismo l'applica a legittimare le sue prevaricazioni dottrinali; il modernismo, traendone tutte le logiche conseguenze l'applica a vuotare il domma del suo reale contenuto.[2]

*
* *

D. — *Esponete ora il criterio razionale e scientifico per l'accertamento del domma cristiano.*

R. — Soltanto i fatti e gl'insegnamenti dottrinali del Cristo costituiscono il *domma*. Questo fu dato alla chiesa come un *deposito*. La Chiesa deve conservarlo e trasmetterlo senza mutilazioni nè escrescenze; questo è il senso della parola *tradizione* che viene da *tradere* e significa *trasmettere*. La tradizione è dunque il preciso opposto delle invenzioni umane, delle alterazioni postume, dei così detti sviluppi. Ma per accertare la tradizione vera della Chiesa, cioè il deposito, e distinguerlo da ciò che è estraneo al domma occorre un criterio, un metodo rigorosamente scientifico-storico. Questo criterio è quello dell'antichità, universalità e consenso, formulato da Vincenzo Lirinense così: *id teneamus quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est.* Se questo criterio s'imbatte in una dottrina inventata dagli uomini posteriormente a Cristo, la spazza via, perchè essa non risponde al *quod semper.* Se incontra una dottrina antica ma patrimonio soltanto di una o di alcune Chiese apostoliche, non di tutte, la respinge come invenzione umana; perchè, se fosse di Cristo quella dottrina appar-

[1] Ad alcuni modernisti non piace la frase *evoluzione del domma* e la ripudiano. Uno di essi recentemente, nella *Rivista di Cultura* del Murri, diceva che non il domma evolve, bensì la coscienza della Chiesa. Certo, il modernismo non ammette che la verità divina evolva in sè, cioè in Dio. Nessuno è tanto scempio da attribuirgli cotale idea; quindi il bravo scrittore della *Rivista di Cultura* fa una osservazione superflua. Però, siccome un altro canone modernista formulato dal Murri in queste parole — «la dottrina religiosa in realtà non esiste che come concezioni e rappresentazioni di coscienze umane credenti» — immedesima la conoscenza *in toto* con la coscienza nostra evolvente, ne segue che *per noi* il domma evolve secondo i modernisti, riducendosi ad una rappresentazione subiettiva. Il che prova che questi modernisti schizzinosi che ripudiano la *frase* «evoluzione del domma», non riescono però a ripudiare la *cosa* che tale frase significa.

[2] Questo legame tra papismo e modernismo non è però infrangibile, e già si scorgono segni parecchi ch'esso tenda a rallentarsi. Giova anche dire che criticando le basi teologiche del modernismo non intendemmo disconoscere le benemerenze di esso, sotto altri aspetti, nel campo religioso, specie nella guerra alla superstizione e nella resistenza al *Moloc* del Vaticano.

terrebbe al deposito di tutte le Chiese apostoliche rispondendo al criterio del *quod ubique.* Se Padri cattolici sostengono qualche dottrina diversa da quella di altri Padri cattolici, queste diverse dottrine, non soddisfacendo all'esigenza del *quod ab omnibus* esulano tutte dal campo del domma e rientrano in quello delle libere speculazioni teologiche. Una dottrina nuova o antica ma falsa, una privata opinione teologica permessa nella Chiesa, non possono rispondere contemporaneamente ai *tre* accennati principii. Solo il domma, nella Chiesa, soddisfa a tali condizioni. Il criterio esposto fu appunto quello che gli antichi Concilii ecumenici della Chiesa indivisa seguirono nell'accertare il domma da formularsi nei Simboli.

D. — *Che rapporto c'è tra le Scritture Bibliche e il criterio formulato dal Lirinese per l'accertamento del deposito?*

R. — Sono due cose distinte, o meglio due distinti aspetti della verità. Le Scritture sono *documenti ispirati* della rivelazione, e compiono l'ufficio loro come tali. Il principio formulato dal Lirinese non è un documento, ma un *metodo* necessario per accertare tra l'altro la base stessa dei documenti biblici. La Bibbia non è caduta dal cielo bell'e fatta, e non possiamo affermare *a priori* l'ispirazione dei libri del Nuovo Testamento. Il canone fu formato dalla Chiesa che si servì come pietra di paragone del criterio del Lirinese. Un libro entrò nel canone, perchè il suo contenuto risultò conforme al deposito della fede attestato dalle Chiese apostoliche con unanime testimonianza. *Da questo fatto* induciamo la *canonicità,* e non già dall'ispirazione impossibile a provarsi aprioristicamente. La canonicità dunque è essenzialmente *storica*; e, senza questa base, la credenza nell'ispirazione dei libri del Nuovo Testamento sarebbe *fantasiosa.* Di qui si vede, come una ortodossia che pretendesse divellere le Scritture dal criterio del Lirinense sarebbe una ortodossia poggiante sopra gambe di ragno. Superficiale, priva di base, contradittoria, ella sarebbe incapace di resistere alla critica.

D. — *Che rapporto c'è tra il criterio storico formulato dal Lirinese e il libero esame?*

R. — Praticato, oltre i limiti indicati più su, nello studio del contenuto scritturale, il criterio del Lirinese non contrasta col libero esame, ma lo avvalora, armandolo del mezzo necessario per procedere all'accertamento di *fatto* circa il modo come gli apostoli ebbero ad esporre alle Chiese da loro fondate dottrine che troviamo contenute in espressioni scritturali di senso controverso. Così il libero esame oculato, non cieco, armato non inerme, trova nel criterio dell'antichità, universalità e consenso un'autorità razionale che lo abilita tra l'altro a leggere l'Evangelo senza abbaglio, e gl'impedisce di cadere in balìa dell'arbitrario, dell'ignoranza e

capriccio di ogni individuo, di risolversi in un soggettivismo atomistico e dissolvente, in una libertà liberticida. [1]

D. — *Qual'è l'importanza del criterio del Lirinense nei riguardi della moderna critica biblica?*

R. — Esso ha un'importanza capitale per la fede. Dato questo criterio, un libro entra nel canone grazie alla conformità del suo contenuto col deposito della fede accertato nel modo che descrivemmo; e vi entra *indipendentemente* dal concetto che dobbiamo farci — in seguito ai risultati della *critica* — circa la persona del suo autore, o circa il modo e l'epoca della sua composizione. Per quelli che fanno derivare la canonicità dei libri del Nuovo Testamento, dalla ispirazione, riconoscendola *a priori* nei loro autori, i risultati della critica sono disastrosi, perchè, data la loro premessa, un brano della Parola di Dio cadrebbe tutte le volte che un libro canonico fosse dimostrato pseudonimo. Se la seconda epistola di Pietro e l'Evangelo di Giovanni non sono degli autori cui si attribuiscono, per la ortodossia di paglia che ignora il criterio del Lirinense o lo trascura, le conseguenze sono enormi: la parte migliore del suo cristianesimo rovina, e il razionalismo ha su di lei causa vinta. Per la nostra ortodossia, invece, basata sul principio del *quod semper, ubique, ab omnibus,* quand'anche la *critica* dimostrasse pseudonimi tutti i libri del Nuovo Testamento, questi sarebbero pur sempre *conformi* al deposito della fede data una volta ai santi, e ciò per testimonianza della Chiesa antica che accertò siffatta *conformità* con l'infallibile criterio sopra enunciato ed illustrato.

*
* *

D. — *Additate una obbiezione che simbolisti, modernisti e papisti muovono contro il criterio ortodosso della fede.*

R. — La verità cristiana è vita, e perciò dev'essere in continuo sviluppo. Negare questo sviluppo è condannarla a fossilizzarsi. Simbolismo, modernismo e papismo credono di evolvere sul Cristo vivente. L'ortodossia — a sentir loro — si sfascia sul Cristo morto, sottraendosi al progresso che è la legge della vita. [2]

D. — *Rispondete a questa obbiezione.*

R. — L'obbiezione è un sofisma eretto sulla confusione tra la forza vitale e gli organismi viventi, fra Cristo e i cristiani.

D. — *Spiegatevi.*

R. — Un corpo vivente si distingue da un cadavere non per differenza chimica, ma per l'unione con una forza vitale che è distinta dalla materia, ma che, accoppiata ad essa, la domina. Facendo l'ap-

---

[1] Mariano.

[2] Loisy, Fogazzaro.

plicazione di ciò al caso nostro, osserviamo che il Cristianesimo è vita, e che i credenti vivono per l'unione con la forza vitale che è Cristo. La vita loro ha i caratteri dello sviluppo, della crescenza. Perchè? Perchè risulta dalla combinazione di due elementi: uno imperfetto, la coscienza subbiettiva dei credenti, l'altro perfetto cioè Cristo loro forza vitale. Più i credenti, imperfetti, s'immedesimano con questa forza vitale perfetta, e più rigogliosa diventa la loro vita che perciò è in continuo sviluppo. Ma la forza vitale — cioè il Cristo ad un tempo eterno e storico, trascendente ed immanente — non si sviluppa, non si accresce, perchè è perfezione e pienezza di vita.

D. — *La storia delle formule dommatiche non prova essa l'evoluzione dei dogmi?*

R. — Questa domanda procede da una gravissima confusione tra il *dogma* e le *formule dommatiche*, confusione che alimenta le teorie dei simbolo-fideisti di tutte le specie circa l'origine dei dogmi. Le *formule dommatiche* sono PAROLE. Ora NESSUNA PAROLA È DOGMA. Il dogma è l'IDEA.[1] Nell'esprimere quest'*idea* mediante le sue definizioni, la Chiesa antica avrebbe potuto adoperare *parole diverse* da quelle che usò; la Chiesa Universale potrebbe, in avvenire, scegliere *nuove formule* a patto ch'esse contengano la stessa idea. La storia delle formule dommatiche implica bensì l'evoluzione delle formule dommatiche, ma non l'evoluzione del dogma.[2]

D. — *Che valore hanno le formole dommatiche?*

R. — Grandissimo. Lo spirito non può fare a meno della forma senza rischio di svaporare e dissolversi anch'esso. Se le formule dommatiche sono, da un lato, distinte per la loro importanza come per le loro origini, dal domma, dall'altro canto non vanno confuse con le semplici speculazioni teologiche. Può il domma esser conosciuto indipendentemente da queste, non già da quelle. Le formule dommatiche da ritenersi sono quelle della *Chiesa Universale.*[3] Siffatto criterio — il solo che sia cattolico — ci salva, ad un tempo, dai pericoli dell'*individualismo* il quale riesce ad un cristianesimo disciolto in atomi ed evanescente nel nulla, e dai pericoli del *particolarismo* per cui una provincia — sia pur grande quanto l'occi-

---

[1] Michaud.

[2] E quello che mostra di non aver capito (e la cosa desta stupore se si considera la grandezza del suo intelletto) *Augusto Sabatier* in tutte le sue lucubrazioni sulla evoluzione dei dommi.

[3] Abbiamo già detto altrove che la Chiesa Universale potrebbe avere espresso i dogmi con *parole* diverse da quelle adoperate, e potrebbe oggi (ove fosse in grado di farlo) sostituire, nuove *formole dommatiche* alle antiche, a patto che il *domma*, cioè l'*idea*, rimanesse invulnerato. Se i modernisti, fatti più consapevoli di quel che oggi non si mostrano della distinzione tra domma e formole dommatiche, dicessero soltanto di queste ciò che erroneamente predicano di quello, potremmo intenderli con loro su questo argomento.

dente papalino — osa sostituirsi alla Chiesa Universale. Esso stermina inoltre quella nefanda sostituzione di un uomo arrogantesi l'infallibilità alla testimonianza storica della Chiesa Cattolica, nefanda sostituzione che si chiama *papismo.*

* * *

D. — *Rispondete ora ad un'altra obbiezione: la fissità del domma della quale discorreste a lungo più su, non incatena essa il pensiero?*

R. — No, anzi è vero il contrario. Ogni scienza — la matematica, la fisica, la logica — ha i suoi *dommi* o verità prime certe, indiscutibili, su cui poggia e *si sviluppa* il suo edificio. La medicina crede al principio ignoto della vita; senza il domma della gravitazione, la fisica generale perderebbe la sua struttura scientifica e progressiva.[1] Le scienze, per essere libere, hanno bisogno di qualche cosa di fermo; senza di che non sarebbero libere, ma fantastiche, cioè non sarebbero scienze. Ancora: il *pensiero religioso* deve evolvere, ed evolve. Ma l'evoluzione — se non vuol essere una fantasmagoria — ha bisogno di una base fissa. Senza questa base fissa, l'organismo dell'uomo adulto — per servirci di una similitudine — non sarebbe l'organismo sviluppato del fanciullo, ma sarebbe altra cosa da questo. L'evoluzione del *pensiero religioso* non è quella del dogma, ma è quella del.... *pensiero religioso:* del pensante, non del pensato! La evoluzione del pensiero religioso è, insomma la illuminazione *sempre più grande per noi* di verità certe, fisse ed immutabili già afferrate dalla mente. Il fatto religioso deriva dall'incontro dell'uomo con Dio, perciò è un fatto divino-umano. L'uomo afferra la verità divina, ma questa passa a traverso il prisma dell'uomo stesso, del suo sviluppo intellettuale, scientifico, morale. Questo prisma lascia passare la verità religiosa nella sua essenza, ma ne modifica, entro certi limiti, l'aspetto esterno. Ecco dunque, nel fatto religioso, due elementi, uno *statico,* l'altro *dinamico;* l'uno non evolve, l'altro si; e la religione, sintesi dei due, evolve dal lato della forma. Ma, si badi, l'*essenza* non è limitata al fatto di *esperienza morale* — come hanno detto i simbolisti — e la *forma* non abbraccia tutto il *fatto mentale.* Invero il fondo stesso dell'anima umana è quello che entra in contatto con Dio e che fa l'*esperienza* del divino: or quel fondo dell'anima è, ad un tempo, coscienza e intelletto, sentimento e ragione! Sostanza e forma, elemento statico

---

[1] Audisio.

ed elemento dinamico, divino ed umano si ritrovano adunque accoppiati *tanto nella coscienza*, che non è *tutta* esperienza del divino e appunto perciò evolve, *quanto nell'intelletto* che, per analoga ragione, esso pure evolve dal lato della forma, cioè dell'elemento umano.

D. — *Da quale strana confusione derivava dunque l'obbiezione degli avversari alla quale avete or ora risposto?*

R. — Dalla confusione tra il *domma* e la *teologia*. Ora, domma e teologia sono due cose profondamente distinte. Il domma è costituito dai fatti e dalle leggi che sono rivelazione di Gesù Cristo; la teologia è la maniera nostra d'interpretare questi fatti, queste leggi, ed è perciò mutevole come tutto ciò che viene da noi. *Non aequaliter mente percipitur etiam quod in fide pariter ab utrisque recipitur.*[1] La teologia, dunque, è una scienza umana libera, è l'applicazione scientifica del domma a ciascuna generazione, a ciascuna persona che deve viverne.

D. — *Riassumete le vostre ultime conclusioni.*

R. — Il cristianesimo positivo è ad un tempo *tradizionale, evolutivo* e *progressivo*. Tradizionale perchè è il cristianesimo stabilito da Cristo, trasmesso agli apostoli e discepoli e da questi alle Chiese particolari ch'essi fondarono. Evolutivo, perchè le verità contenute in questo deposito divino debbono esser sempre meglio comprese e praticate da intelligenze che evolvono. Progressivo, non per l'anticristiana moltiplicazione numerica dei dommi, come nel cattolicismo-romano, ma per l'appropriazione sempre più intima della grazia, per una spiritualizzazione ognora più alta e più universale.[2]

*
* *

D. — *I sacramenti sono essi dei semplici simboli?*

R. — Tale è l'opinione di molti; ma essa procede da osservazione poco o punto filosofica. Secondo la Bibbia, la Chiesa antica e le Confessioni di fede di tutte le Chiese della Riforma, i sacramenti sono invece, «segni visibili ed apparenti di una grazia interna e spirituale data a noi, istituiti da Cristo stesso come mezzi per ricevere tale grazia e come pegno per assicurarcene».[3]

D. — *Dimostrate erronee le pretese di quegli eterodossi che reputano i sacramenti semplici forme e cerimonie esterne.*

---

[1] Sant'Agostino.

[2] Michaud.

[3] Catechismo anglicano.

R. — La teologia eterodossa che considera i sacramenti meri simboli sovverte il carattere della economia evangelica riconducendoci sotto l'antica alleanza che dei beni celesti ebbe l'*ombra*. L'economia evangelica ne possiede invece *la forma stessa*. Coll'avvento del Cristo, la *figura* ha ceduto il posto alla *realtà*.

D. — *Qual'è la filosofia dei sacramenti?*

R. — I sacramenti sono anelli di congiunzione tra il visibile e l'invisibile. Come per mezzo dell'azione galvanica le energie chimiche sono cambiate in energie elettriche, così — in senso più alto — i sacramenti sono mezzi per cambiare le energie di una specie in energie di un'altra specie, cioè mezzi per cui i poteri spirituali sono messi in attività sopra la terra, mezzi per santificare la vita dalla culla alla tomba.[1]

*
* *

D. — *Che cosa è la Santa Chiesa Cattolica?*

R. — La società universale di quei che professano di credere in Gesù.

D. — *Precisate meglio.*

R. — La Chiesa è una società divinamente istituita, ed unita per mezzo della fede ortodossa, della legge di Dio, del corpo pastorale ossia episcopale, e dei sacramenti.

D. — *Quali sono gli attributi della Chiesa?*

R. — Essa è una, santa, cattolica ed apostolica.

D. — *Spiegate il senso di questi attributi.*

R. — È *una*, perchè ha un unico oggetto di culto (Ef. 4/6), un solo capo *(ibid.* 4/15) un medesimo corpo (Rom. 12/5) un'unico Spirito (Ef. 4/4) una sola fede *(ibid.* 13), una speranza sola *(ibid.* 12), un solo amore (1ª Cor. 13/13), gli stessi sacramenti *(ibid.* 10/16, 17), il medesimo culto (Fatti 2/42). — La sua *santità* dipende dal suo Capo e dal suo Spirito, dai mezzi di grazia che offre e dalla santità che richiede dai suoi membri (Ef. 4/24). La sua *cattolicità* consiste nell'essere composta di molte Chiese particolari, nel non essere limitata ad un solo paese come la Chiesa giudaica; nella sua durata fino alla fine del mondo (Matt. 28/20) nell'insegnamento della *intera* verità cristiana. — La sua *apostolicità* consiste nell'essere stata edificata «sopra il fondamento degli apostoli» (Ef. 2/20), e nel «perseverare nella loro dottrina» (Fatti 2/42).[2]

---

[1] Besant.

[2] Meÿrick.

D. — *Quale è a questo riguardo l'eresia del papismo?*

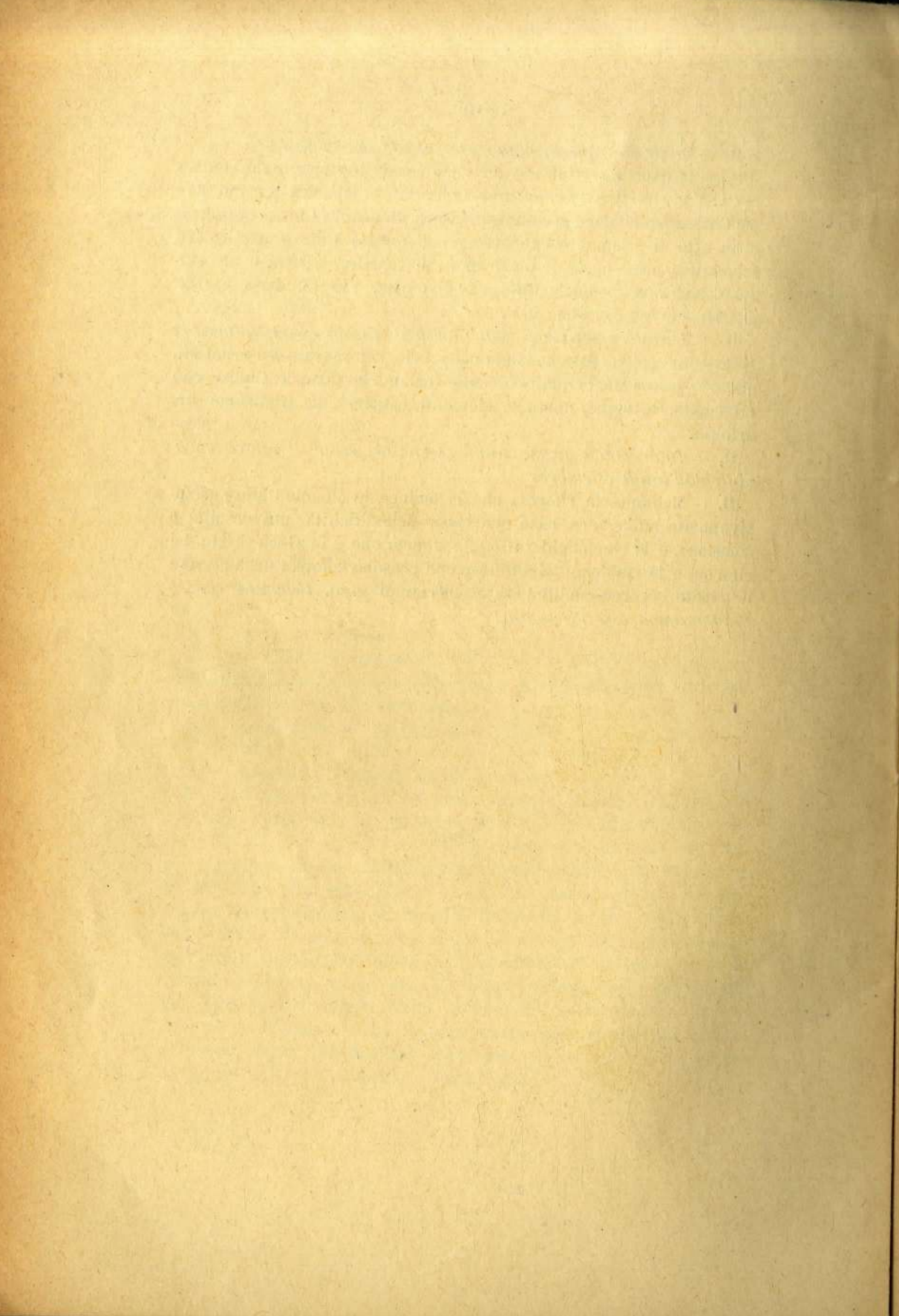
R. — Il papismo attuale è un vero cesarismo spirituale contrario al Vangelo. Il *particolarismo* della Chiesa romana, per cui questa Chiesa particolare pretende di essere, da sola, la Chiesa Cattolica, è un atto di scisma; e l'abdicazione di questa Chiesa particolare scismatica nelle mani di un despota spirituale, il papa, è un suicidio. Nel romanismo la Chiesa è distrutta, Pio IX disse esattamente: « la Chiesa sono io ».

D. — *L'unità essenziale della Chiesa di Cristo esiste tuttora?*

R. — Sì, poichè essa consiste nella fede, nei sacramenti e nel ministerio pastorale, le quali cose sono comuni a tutte le Chiese che ritengono, tuttochè mista a elementi estranei, la tradizione ortodossa.

D. — *Come potrà questa unità essenziale esser di nuovo coronata dall'unità esteriore?*

D. — Mediante la riforma che riconduca le singole Chiese esclusivamente sulla vera base ortodossa dell'antichità, universalità e consenso, e le rivendichi tutte alla libertà che è in Gesù Cristo. La riforma e la riunione delle Chiese non possono compiersi che *senza* il papato cesareo-infallibilista e CONTRO di esso. *Ceterum censeo Carthaginem esse delendam!*

FINE.

APPENDICE

Debbo dare uno schiarimento relativo alla pluralità delle incarnazioni dell'anima umana. In questo catechismo non è menzionata la ipotesi della pluralità delle incarnazioni che, invece, fu da me discussa in altra opera.[1] Io mantengo, personalmente, la reincarnazione come una *ipotesi filosofica* la quale spiega molti fatti altrimenti inespicabili dal punto di veduta morale, e che, lungi dal sovvertire, conferma i dommi cristiani. È superfluo aggiungere che non è necessario concepirla come il ridicolo via-vai degli spiritisti.

Detta *ipotesi filosofica* non contradice minimamente alle rivelazioni escatologiche della Bibbia. Questa infatti c'insegna che il cielo, cioè la consumazione finale, non comincerà che dopo il giudizio; e che le anime, dopo la morte, entrano nel-l'*Ades* ossia nella vita spiritica. Questo *Ades* — che è scuola superiore delle anime viaggianti verso il Cielo, cioè verso la finale perfezione — non esclude la possibilità di varie incarnazioni quali parentesi necessarie per lo sbocciare di determinate energie psichiche e spirituali che, rientrando l'anima nell'*Ades* dopo le disincarnazioni, si svilupperanno nella vita dell'*Ades* appunto. È una ipotesi filosofica che il teologo e filosofo ortodosso è libero di mantenere.

Ora, data questa *ipotesi*, è chiaro che il *peripneuma* preesiste ad una determinata incarnazione. Ed allora — domando — non contradice questo a quanto io ho detto nel presente catechismo intorno al *corpo fluidico* che rampolla dal *corpo animale*, e che è l'inizio della risurrezione di questo, risurrezione che culmina nel *corpo spirituale glorioso* dell'ultimo dì?

No che non contradice. Il *corpo fluidico* che accompagna lo spirito nell'*Ades* dopo la disincarnazione non è il *peripneuma*, puro e semplice, vale a dire, allo stato *neutro*. Esso è invece il peripneuma giunto *a quel grado di maturanza* che è relativo alla *individualità* che si venne determinando durante l'ultima incarnazione. Non si deve dimenticare che nella materia c'è qualcosa di cui lo spirito ha bisogno, e che uno degli scopi dell'incarnazione può esser quello di assimilare la forza vitale sparsa nella natura e riassunta nel corpo umano per trasportarla nel campo dello spirito come elemento della sua costituzione. Ecco perchè il *corpo fluidico* succedente all'incarnazione è più che il *peripneuma* precedente a questa; e mentre da un lato esso già esisteva come peripneuma, dall'altro lato trae, dal-l'unione col corpo animale nell'ultima incarnazione, *gli elementi per quel grado di maturanza* che è relativo a cotesta incarnazione. È in questo senso che abbiamo parlato di nascita del peripneuma all'epoca della morte terrena.

Del pari, il *corpo glorioso della risurrezione finale* come non significa ch'esso comincerà ad essere nell'ultimo dì, poichè già preesiste nel corpo fluidico, così — per altro — non va confuso col corpo fluidico, del quale ultimo non si deve credere che sia necessariamente composto di elementi purissimi. La *risurrezione finale* implica la completa *trasfigurazione* della materia, l'annientamento della sua consistenza negativa.[2]

Un altro schiarimento debbo dare:

La *ipotesi* filosofica della pluralità delle incarnazioni non contraddice alla dottrina rosminiana sull'origine delle idee mantenuta in questo catechismo? Signor no. Una reincarnazione è come un nuovo principio e perciò le idee precedentemente *acquisite* non arrivano al limitar della coscienza. Ma l'idea dell'*essere indeterminato*, appunto perchè è *innata*, tale apparisce in tutte le incarnazioni.

u. i.

---

[1] *Spiritismo e Cristianesimo.*

[2] Marzorati.

INDICE